CLASICOS DE LA CIENCIA BIBLICA

II

LA HISTORIA DE LAS FORMAS EVANGELICAS

EDICEP C

INSTITUCION SAN JERONIMO
PARA LA INVESTIGACION BIBLICA

INSTITUCION SAN JERONIMO

Trinitarios, 3

VALENCIA-3

CLASICOS DE LA CIENCIA BIBLICA

I I

LA HISTORIA DE LAS FORMAS EVANGELICAS

por

Martin DIBELIUS

EDICEP C.B.

Almirante Cadarso, 11
VALENCIA-5 (España)

Original alemán:

DIE FORMGESCHICHTE DES EVANGELIUMS
J.C.B. MOHR (Paul Siebeck)
Tübingen 1933, 1971[6]

Traducción de:
JUAN MIGUEL DIAZ RODELAS

© *Copyright:*
INSTITUCION SAN JERONIMO

I.S.B.N.: 84-7050-093-7

Dep. Legal.: V.-779-1984.

PRINTED IN SPAIN

CONTENIDO

Prólogo ... 9

I. LA HISTORIA DE LAS FORMAS ... 11

II. LA PREDICACION ... 21

III. EL PARADIGMA ... 45

IV. LA NARRACION CORTA ... 75

V. LA LEYENDA ... 107

VI. ANALOGIAS ... 133

VII. LA HISTORIA DE LA PASION ... 175

VIII. LA OBRA DE RECOPILACION ... 211

IX. LA PARENESIS ... 227

X. EL MITO ... 255

XI. FORMA, HISTORIA Y TEOLOGIA ... 275

APENDICE: Bibliografía reciente sobre la historia de las formas, por Gerhard Iber ... 289

NUEVA RESEÑA BIBLIOGRAFICA ... 301

INDICE DE LUGARES ... 305

INDICE DE AUTORES ... 313

ABREVIATURAS DE REVISTAS Y ENCICLOPEDIAS

CBQ	Catholic Biblical Quarterly.
ExpTim	Expository Time.
JBL	Journal of Biblical Literature.
JQR	Jewish Quarterly Review.
JThS	Journal of Theological Studies.
NTS	New Testament Studies.
RES	Real Enzyklopädie. Suplement.
RB	Revue Biblique.
RHPhR	Revue d'histoire et philosophie religeuses.
RThK	Real Enzyklopädie für Theologie und Kirche.
ThBl	Theologische Blätter.
ThR	Theologische Rundschau.
ThStKr	Theologische Studien und Kritiken.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch für das NT.
ZAW	Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie.
ZNW	Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche.

PROLOGO

En la edición corregida y aumentada de su obra *La historia de las formas del Evangelio*[1], Martín Dibelius exponía con claridad y sencillez el objetivo de la misma: interpretar los textos evangélicos de acuerdo con sus propias leyes. Junto con la *Geschichte der synoptischen Tradition* de Rudolf Bultmann[2], la obra de Dibelius abrió nuevos caminos a los estudios neotestamentarios e indicó un método que se ha ido imponiendo poco a poco. Ello hace innecesario justificar esta nueva edición que muchos han echado de menos desde hace algún tiempo. Los lectores agradecerán además que, salvo las pequeñas correcciones y ampliaciones en el índice de materias, el libro aparezca en la misma forma en que fue elaborado por su autor. El "programa" del que el libro es expresión y cada uno de sus extensos estudios no sólo no han perdido un ápice de su importancia para la investigación neotestamentaria, sino que permanecen como testimonio evidente de la fecundidad de las cuestiones planteadas por su autor y del valor de los resultados obtenidos y expuestos por él con la maestría que le caracterizan.

Con todo, no hemos querido renunciar a citar al menos las más importantes contribuciones al estudio de los Evangelios Sinópticos que, desde la aparición de la segunda edición de la obra de Dibelius, han discutido críticamente sus métodos y conclusiones o los han hecho avanzar en una nueva dirección. El Dr. Gerhard Iber, discípulo de Dibelius, había realizado ya esta tarea en su minuciosa reseña sobre este área de la investigación bíblica "Zur Formgeschichte der Evangelien", *ThR* n.s. 24 (1956/57) 283-338. El lector encontrará en el apéndice a esta 6ª edición una panorámica que hemos deseado fuera breve para no sobrecargar indebidamente la obra.

[1] *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen (²1933).
[2] *Geschichte der synoptischen Tradition* (²1957).

Los ensayos sobre los Hechos de los Apóstoles editados por Heinrich Greeven[3] así como la recopilación de artículos titulada *Botschaft und Geschichte*[4] y realizada por el autor de este prólogo en colaboración con Heinz Kraft, ofrecen otros estudios, algunos del mismo Dibelius, elaborados desde la perspectiva de la historia de las formas.

Heidelberg, marzo de 1959.

Günter Bornkamm

[3] *Ausätze zur Apostelgeschichte* (³1957).

[4] Vol. I: *Zur Evangelienforschung* (1953); Vol. II: *Zum Urchristentum und zur hellenistischen Religionsgeschichte* (1956).

I

LA HISTORIA DE LAS FORMAS

Toda la historia de la literatura se reduce a determinar la historia de las formas: esta afirmación no puede aplicarse de modo indiferenciado a cualquier clase de escrito, pero adquiere una importancia peculiar en relación con aquellas obras literarias en las que la personalidad de sus autores es un elemento secundario. Las peculiaridades del poeta o del narrador tienen muy poca importancia en las tradiciones populares; en ellas la transmisión de tradiciones, los cambios o ampliaciones de las mismas son ya de suyo una auténtica creación, producto de la actividad de muchísimos autores que personalmente no buscan una finalidad literaria propiamente dicha. En tales tradiciones tiene mucha más importancia la forma, cuyo origen se sitúa en el impulso de las necesidades prácticas o que es transmitida por costumbre o tradición. En este estadio no existen aún maestros individuales capaces de romper con dicha forma; la evolución se realiza en consecuencia según un ritmo regular sujeto a determinadas leyes intrínsecas. No sin razón se ha llegado a hablar de una biología de la saga[5].

Lo que venimos diciendo tiene mayor valor todavía en el campo de la literatura menor. Entiendo por tal el estadio inferior de la literatura que no cuenta con recursos artístico-literarios, no está determinado por las orientaciones típicas de los escritos calificados como obras artísticas ni se dirige al mismo público que éstos. Los lectores de esas obras de literatura menor se encuentran entre las personas a las que no llega la literatura mayor. Por otra parte, tanto la literatura mayor como la menor están destinadas a un "público" y no han sido escritas exclusivamente para el círculo de admiradores de su autor.

Hoy día resulta bastante fácil distinguir entre literatura menor y escritos de carácter privado, ya que el mismo hecho de la publicación impresa y la posterior comercialización establece una cierta distinción entre tratados literarios menores —calendarios populares, folletos de sociedades, cuadernos novelescos y escritos personales— y los textos policopiados o incluso impresos *ad instar manuscripti*. En el caso de las obras antiguas no es tan fácil

[5] Axel Olrik, "Epische Gesetze der Volksdichtung", *Zeitschrift für deutsches Altertum* (1909) 1ss.

determinar con seguridad el procedimiento seguido en su publicación. Pensemos por ejemplo en las diversas copias de una carta de Pablo destinadas a un público estrictamente cristiano: ¿cuándo traspasaron tales escritos los límites de la literatura privada para convertirse en literatura menor? Es muy difícil decir si muchos de los escritos del Nuevo Testamento estaban pensados para ser publicados, es decir, para circular entre el grupo reducido de lectores, destinatario habitual de la literatura menor. Si supiéramos cómo se publicó la Carta a los Efesios, sería muy fácil ponernos de acuerdo enseguida sobre el carácter de este escrito. La primitiva literatura cristiana conoció un proceso de desarrollo que abarcó desde la mera obra privada hasta esos otros escritos situados en los límites de la literatura mayor. Sólo dos o tres de sus escritos pueden ser parangonados con las obras de Filón o de Josefo; el resto debe ser considerado bien como obras no literarias o como obras de literatura menor. Este proceso de desarrollo transcurrió sin que se produjeran contactos directos con la literatura mayor. Por ello se puede hablar estrictamente de una historia de la primitiva literatura cristiana, mientras que los escritos posteriores de la "antigüedad cristiana" se pueden encuadrar en el marco de la historia de la literatura helenista, al menos desde el punto de vista formal.

Quien desee estudiar la historia de las formas evangélicas se encontrará ante todo (y muchas veces únicamente) con un fenómeno de la primitiva literatura cristiana, los Evangelios Sinópticos. Estas obras se sitúan sin duda dentro de la literatura menor y no pretenden ni pueden pretender que se las compare con las obras "literarias". Pero, a pesar de ello, no son escritos privados sino que están destinados a la publicación, aun cuando su público fuera muy escaso y más bien modesto. El mismo carácter literario de esos escritos revela ciertos elementos que los distinguen de otros escritos cristianos primitivos. Se comienza a interpretar literariamente a los sinópticos cuando se reconoce que estas obras contienen un patrimonio común. A sus autores sólo se les puede considerar escritores en el sentido más lato del término, pues fundamentalmente son simples recopiladores, transmisores o redactores. Su actividad consiste sobre todo en transmitir, agrupar y reelaborar un material transmitido; la misma interpretación teológica de este material —en la medida en que se puede suponer que existió dicha interpretación— se reduce esencialmente a una actividad indirecta.

Al elaborar el material, los escritores sinópticos gozaron de menor libertad que la que pudo tener, por ejemplo, el editor del Evangelio de Juan y mucho menor incluso que la del autor de los Hechos de los Apóstoles. Este es sin duda un evangelista, pero en su Evangelio, Lucas se mantiene mucho más ligado al material recibido que en Hechos, obra en la que trabaja como escritor; en el Evangelio lo hace más bien como recopilador y reelaborador. Y hay que pensar que, dentro de los Evangelios Sinópticos, el de Lucas es el más elaborado literariamente. En los casos de "Mateo" y "Marcos" las posibilidades de hablar de "personalidades literarias" son, por consiguiente, muy reducidas.

Vamos a sacar ahora de este hecho las debidas consecuencias que, sin embargo, no todos los autores aceptan. Por lo que a la forma literaria de la tradición sinóptica se refiere, la participación del Evangelista es muy limitada y se concreta en la selección del material, su emplazamiento en un contexto preciso y su elaboración literaria definitiva, pero no alcanza a la elaboración literaria original de dicho material. La forma de las palabras y hechos de Jesús que nosotros conocemos ha sido elaborada por los evangelistas sólo en proporciones muy reducidas. La influencia de las tradiciones filosófica y teológica ha llevado pensar que los distintos autores y las tendencias representadas por ellos jugaron un papel decisivo en el conjunto de la tradición, midiendo así los Evangelios por el rasero de las obras literarias mayores. Esta forma de concebir las cosas es errónea aplicada a los Evangelios. Y este error es antiguo. Ya en el siglo II pensaba Papías que los evangelistas habían sido escritores que habían dado forma a la narración de los hechos con gran libertad literaria y de acuerdo con el conocimiento que cada uno de ellos tenía de los hechos. De hecho, y al menos en el caso de los Evangelios de Marcos y Mateo, el factor personal tiene una importancia mínima en la configuración de la tradición evangélica. Es además muy cuestionable que en el caso de la prehistoria del material pueda atribuirse mayor importancia a dicho factor.

De aquí nace una cuestión ulterior: una lectura crítica de los Evangelios revela que los evangelistas recibieron un material ya configurado. El presente estudio intenta demostrar este hecho con mayor detalle. Los evangelistas ensamblaron unidades menores que ya poseían previamente unidad de forma. La historia de las formas del Evangelio, es decir, de este material concreto no comienza por tanto con los evangelistas. Hay que pensar más bien que, en cierto modo, dicha historia alcanza su momento culminante cuando los Evangelios se constituyeron como libros. Después de la redacción de los primeros Evangelios el género evolucionó hacia colecciones de una tradición más o menos incontrolada sin intencionalidad alguna. En ese estadio parecen situarse las colecciones recogidas en los Evangelios apócrifos. Pero anterior a todo esto está la formación y ampliación de unidades menores, núcleo de los futuros Evangelios. También la formación de estas unidades menores obedeció a determinadas reglas que rigen la configuración de una forma literaria. Esto es tanto más cierto cuanto que no hubo personalidades que determinaran dicho proceso. El estudio de la historia de las formas del Evangelio pretende precisamente rastrear las huellas de dichas leyes, tratar de comprender el nacimiento de aquellas unidades menores, poner de relieve y fundamentar su forma típica y llegar a interpretar así de algún modo la tradición.

Desde que apareció este libro en 1929 se hizo lema la necesidad de estudiar los Evangelios teniendo en cuenta la historia de las formas. La palabra clave del sistema había sido utilizada pocos años antes en un contexto muy significativo cuando Eduard Norden subtituló su libro *Agnostos Theos*: "Estudios sobre la historia de las formas del lenguaje religioso".

Aun cuando la obra de Norden pretendiera fundamentalmente clarificar cierta forma de "lenguaje soteriológico", los estudios de este autor se concentraron sobre todo en el terreno de la literatura, donde la voluntad del escritor determina la forma definitiva del material recibido. Pero desde hace ya tiempo el estudio de lo que denominamos "literatura menor", con la cual se relaciona la historia de las formas del Evangelio, ha ido acumulando experiencias en muchos campos y ha llegado incluso a establecer algunos métodos. Johann Gottfried Herder puede ser considerado el iniciador de este tipo de estudios en el área de la literatura bíblica. Herder estableció, en efecto, de forma definitiva muchos principios que serían sometidos luego a un trabajo sistemático. Su capacidad para captar lo popular le permitió descubrir la forma característica de la literatura religiosa popular; su capacidad para penetrar lo humano le abrió el camino para descubrir el elemento típico de dichos escritos; su sensibilidad para la poesía popular le llevó a descubrir ese elemento creador cargado de ingenuidad presente en los escritos bíblicos. Herder no fue capaz de distinguir conceptualmente en todos los casos entre admiración estética y valoración literaria. De aquí que las investigaciones críticas sobre las fuentes realizadas en el siglo XIX, cuyos primeros trabajos se centraron en el campo histórico, no pudieron continuar el trabajo del gran adelantado. Pero durante esa época de trabajo histórico se fue abriendo paso la idea de que una parte de los escritos bíblicos y, en concreto, los escritos de las primeras décadas de la era cristiana no pueden encuadrarse en el terreno de la literatura sino que son realidades que se explican necesariamente a partir de la existencia y la actividad de ciertos grupos situados al margen de la literatura. Franz Overbeck distinguió en este sentido entre la "primitiva literatura cristiana" y la literatura patrística[6]; en esta misma línea, Georg Heinrich definió el contenido de los Evangelios sinópticos como "patrimonio común" y distinguió tanto éstos como los otros escritos neotestamentarios de cualquier otra obra literaria[7]; para él dichos escritos son prueba y testimonio del movimiento misionero. Dentro del Antiguo Testamento se había demostrado ya metodológicamente que para realizar un análisis de ese patrimonio común era necesario determinar primero las formas mínimas de la tradición. Las investigaciones de Hermann Gunkel y su escuela sobre los géneros literarios[8] llevaron a pensar que la

[6] Oberveck, "Uber die Anfänge der patristischen Literatur", *Historische Zeitschrift* (1882) 417ss. El autor afirma en la pag. 423 que toda la historia de la verdadera literatura debería reducirse a una "historia de las formas" ya que "la historia de una literatura está en sus formas".

[7] Heinrich, "Das Neue Testament und die Urchristliche Ueberlieferung", *Theolog. Abhandlungen für Weizsäcker* (1892) pp. 321-352; *Die Entstehung des Neuen Testaments* (1899); *Der literarische Charakter der neutestamentlichen Schriften* (1908). En la pág. 25 de esta última obra, Heinrich formula la relación entre literatura y vida de la comunidad con las siguientes palabras: "Reflejan la vida y la piedad de las primitivas comunidades cristianas del mismo modo que lo conformado y fecundado".

[8] Gunkel, "Die israelitische Literatur", *Kultur der Gegenwart* I: VII (1906); "Die Psalmen", *Reden und Aufsätze* (1913); "Die Grundprobleme der israelitischen Literaturgeschichte"

tarea primordial era analizar las "unidades mínimas". Si partiendo de la forma concreta fuera posible determinar el tenor originario y la utilización práctica de un texto, su Sitz im Leben, se podrían estudiar los géneros literarios del Nuevo Testamento según el método de la historia de las formas estrictamente dicho[9].

Adolf Deissmann obtuvo resultados definitivos en la ordenación correcta de los elementos más antiguos de la tradición cristiana y de los mismos Evangelios. Para realizar dicha ordenación siguió un proceso evolutivo partiendo de los escritos no literarios hasta llegar a la literatura popular, aunque sin alcanzar el grado de la literatura como arte[10]. Al comparar los documentos cristianos primitivos con los textos no literarios de los papiros, Deissmann pudo obtener nuevos elementos de juicio que sirvieron de ayuda a la hora de valorar la tradición evangélica. Sólo cuando se renunció a considerar las cosas según los criterios de la literatura mayor y de los clásicos, pudo abrirse camino un estudio del lenguaje y el estilo de los primitivos escritos cristianos fundado en sus propias leyes.

El esfuerzo por otorgar carta de ciudadanía a un estudio de los Evangelios que contara con el método de la historia de las formas se vio recompensado por los muchos trabajos aparecidos después de la publicación de este libro. En ellos se acentuaba, en efecto, la necesidad de practicar esta forma de acercamiento a los textos y, aunque partiendo de otros presupuestos, constituyeron el primer intento de practicarla[11]. La "historia de las formas" pasó a ser muy pronto un método aplicado por muchos y encontró un vivo eco en la crítica, que normalmente reveló una gran simpatía hacia el mismo[12]. Estos dos hechos han contribuido a que la discusión del tema

Ibíd 92ss; "Formen der Hymnen", ThR (1917) p. 265ss; *Das Märdchen im Neuen Testament* (1917) etc.

[9] Junto a ello, no se debe minusvalorar el impulso que han recibido estos estudios de parte de la ciencia de la literatura en general y de la literatura alemana, en particular. Cf., Karl Vietor, "Probleme der literatischen Gattungsgeschichte", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* IX (1931) 425ss; Robert Pesch, "Die Lehre von der einfachen Formen", *ibíd* X (1932) 335ss; André Jolles, *Einfache Formen* (1930).

[10] Deissmann, "Prolegomena zu den biblischen Briefen und 'Episteln'", *Bibelstudien* (1895); *Licht vom Osten* (1908; ⁴1923) 116ss.

[11] Poco después de la primera edición de este libro, aparecieron: en el mismo 1919: K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*; en 1921, R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (²1931; ³1958, con un suplemento); Albertz, *Die synoptische Streitgespräche*; en 1922, Bertram, *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult*; Albertz, "Zur Formengeschichte der Auferstehungsberichte", ZNW (1922) 259ss; en 1923, K.L. Schmidt, "Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte", *Eucharisteion für Gunkel II*, en 1925, Lyder Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Ueberlieferung*; Bultmann, *Die Erforschung der synoptischen Evangelien* (²1930); en 1926, mi *Geschichte der urchristlichen Literatur* en la Colección Göschen.

[12] En ThR (1929) 185-216 he dedicado una amplia reseña al debate crítico sobre la historia de las formas; por ello renuncio a enumerar aquí todos los libros y artículos que han participado en esta discusión; para facilitar la lectura del libro he reducido el debate con cada uno de los autores a los puntos más sobresalientes. Para mayor detalle cf. K.L. Schmidt, "Formgeschichte", RGG³. Contribuciones más recientes al problema han sido las de Kundsin,

planteado en nuestro estudio, y aplicado por Rudolf Butlmann al conjunto de la tradición sinóptica, no fuera reducido al silencio; por nuestra parte nos han obligado a revisar continuamente tanto el método como sus resultados.

Se entiende mal el método de la historia de las formas cuando se ve en él un puro pasatiempo estético; en este caso se practica inadecuadamente una perspectiva que sólo se justifica dentro de la literatura mayor ya que sólo en este campo el estilo es fruto de la capacidad y el genio personal de los autores; el resultado de la actividad literaria exigirá un juicio estético pues supone un esfuerzo de creación individual. Frente a ello, el origen de la literatura menor, objeto de nuestro estudio, no es individual. El estilo, con el cual hay que contar también en este campo de la literatura, es un "hecho social"[13].

Naturalmente no utilizamos el concepto "estilo" en su sentido estricto, es decir, la elección de términos y construcción de proposiciones. Por estilo se debe entender más bien la forma de expresión en general que, al menos en la literatura popular menor, es un elemento constitutivo del género literario. Las personalidades anónimas que crean dicho estilo actúan efectivamente según leyes supraindividuales. Por ello es el estilo un elemento distintivo del género literario. La elección de términos y la construcción de las proposiciones, la mayor extensión o brevedad de las descripciones, el tipo de caracterizaciones concretas, la forma y el desarrollo de un texto permiten percibir en determinadas circunstancias si los autores pretendieron suscitar determinados intereses o hacer prosélitos.

Pero, por otra parte, el género literario, permite sacar conclusiones sobre el "Sitz im Leben", es decir, la situación histórico-social en que se desarrollaron concretamente esas formas literarias[14]. Una narración edificante exige en algunos casos una forma de expresión edificante; algunos relatos, suficientemente interesantes por sí mismos y con capacidad propia de atracción, no tienen por qué ser insertados en un contexto más general, pues tienen vida y eficacia propias.

Por tanto nuestro estudio no pretende determinar las individuales literarias ni los usos literarios. Pensamos que los factores que determinan las formas son más bien ciertas leyes debido a su influencia en la literatura popular. Pero el origen último de la forma es la vida de la comunidad primitiva. Quien desee llegar a entender el nacimiento de ciertos géneros literarios populares entre unos hombres sin pretensión literaria alguna, ha de estudiar necesariamente su forma de vida y, dado que son textos religiosos, sus prácticas cultuales; ha de preguntarse qué géneros literarios eran posibles o probables en este contexto sociológico. Por otra parte, si el

Das Urchristentum in Licht der Evangelienforschung (1929); Juelicher-Fascher, *Einleitung in das Neue Testament* (⁷1931); V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1933; ²1957).

[13] K.L. Schmidt, RGG² II 639.

[14] Gunkel, ThR (1917) 269; para fundamentar esta expresión afirma Gunkel: "La literatura de épocas antiguas no existió sólo sobre el papel, como ocurre con la nuestra, sino que se expresó de forma oral en determinadas y especiales ocasiones de la vida".

conjunto de los textos le permite concluir la existencia de determinados géneros, éstos deben ser confrontados con los estudios que contemplan las formas de vida indicadas, con el fin de comprobar si los géneros literarios imaginados tienen algo que ver con determinados contextos de la vida y del culto. En nuestro trabajo intentaremos realizar aquel estudio y establecer esta comparación.

II

LA PREDICACION

La historia del origen de los Evangelios se ha estudiado durante medio siglo desde una determinada perspectiva y, en relación con las líneas básicas, el método analítico utilizado ha conducido a resultados bastante aceptables y relativamente seguros en la denominada teoría de las dos fuentes: Mateo y Lucas dependen de Marcos y además de una fuente reconstruible a partir del texto de Mateo y Lucas, es decir, la supuesta colección "Q". Actualmente se puede explicar cómo de unas fuentes concretas tuvieron origen nuestros Evangelios; pero todavía no es posible decir cómo se originó toda esta literatura; podemos rastrear las huellas del proceso seguido por la labor de ordenación, crecimiento o variación de materiales, pero no el que siguieron su transmisión y recopilación; conocemos los hechos del último estadio de un proceso pero somos incapaces de captar sus motivaciones.

No es un proceso puramente literario, pues lo que lo puso en marcha no fue un objetivo o actividad literarios. Una comunidad de hombres iletrados y que esperaban de un momento a otro la llegada del fin del mundo, ni era capaz ni se sentía inclinada a la producción literaria. Por ello no se puede atribuir una actividad literaria propiamente dicha a las comunidades cristianas de las dos o tres primeras décadas. Durante ese tiempo los materiales de nuestros Evangelios circulaban en forma aliteraria e incluso es posible que ni siquiera existiera aún. Esta última posibilidad da idea de la seriedad del problema con que nos enfrentamos.

El espacio de tiempo relativamente amplio que va desde la vida de Jesús (alrededor del año 30) hasta el momento de la redacción del más antiguo de nuestros Evangelios (alrededor del año 70) plantea problemas históricos y literarios. No se trata únicamente de saber qué tradiciones se pudieron haber formado durante ese espacio de tiempo, sino de algo mucho más decisivo: saber si en aquella época y entre aquellos hombres fue posible la formación de una tradición. Para responder a esta cuestión no podemos conformarnos con la utilización del método analítico, es decir, partir de los textos actuales para intentar individuar fuentes y tradiciones siguiendo para ello un proceso retrospectivo; sería necesario más bien utilizar un método de reconstrucciones, es decir, determinar las condiciones y las distintas actividades en la vida de las primeras comunidades cristianas. Cuando se renun-

cia a ese método las fuentes y unidades menores que pudieran individuarse mediante el método analítico aparecerían en un espacio vacío y no sería posible determinar con claridad su contexto sociológico, es decir, su "Sitz im Leben". Es necesario que cada uno de los métodos conserve la independencia de su propio proceso de acercamiento a la realidad; la reconstrucción y el análisis no deben condicionarse, sino aproximarse.

Podemos suponer que las palabras y los relatos de la vida y muerte de Jesús se mantuvieron vivos en el círculo de sus discípulos. Si se supone que los Evangelios, escritos una generación más tarde, dependen de esos elementos de la tradición, hemos de preguntarnos cómo se difundieron los recuerdos en las comunidades más antiguas, cómo llegaron a obtener cierta fijeza, si no las palabras mismas de las unidades, sí al menos su estructura interna y externa; hemos de preguntarnos, además, cuáles fueron los intereses que determinaron ese proceso de difusión y fijación. Tampoco se trata de denominar tradición "oral" a ese proceso y contentarnos con esa etiqueta. Resulta en efecto que, incluso en el mejor de los supuestos, no es fácil comprender cómo unos hombres intensamente orientados hacia el futuro fueron capaces de continuar difundiendo sus recuerdos sobre un pasado inmediato ni por qué dicha difusión se realizó con tanto celo. La realidad que debía producirse, de la que se sentían seguros y que esperaban para un futuro inmediato resultaba mucho más atrayente que cualquier realidad pasada. Tampoco es fácil comprender hasta qué punto era necesario que la difusión condujera a una fijación de las tradiciones ya que es más fácil suponer o bien que lo relatado se desvaneciera en el viento del entusiasmo carismático o apocalíptico o que, en el proceso de deformación de los relatos —semejantes a la desfiguración producida en los "cantos populares"— dicho relato quedara desprovisto de su contenido esencial. La fijación se da únicamente cuando existe un proceso de tradición relacionado con una actividad de aprendizaje o enseñanza ordenada o sometido al control de unas leyes internas a dicho proceso. Ahora bien, si pensamos que los Evangelios o sus fuentes tuvieron su origen en la tradición de la comunidad, hemos de suponer que en el proceso que nos ocupa existió tal fijación. Tanto en relación con los Evangelios como con sus fuentes, debemos preguntarnos dos cosas: el *motivo* que condujo a difundir recuerdos del pasado a pesar de las perspectivas marcadamente futuras de sus difusores; y la *ley* que guió dicha difusión y contribuyó a formar y conservar las narraciones. Si no existiera tal ley, la redacción de los Evangelios no sería la continuación orgánica de un proceso desarrollado mediante una labor de recopilación, encuadramiento en un marco concreto y establecimiento de relaciones, sino que supondría el inicio de un nuevo proceso puramente literario. Si no existiera aquel motivo, no habría forma de entender cómo unos hombres totalmente iletrados pudieron crear una tradición que fue el preámbulo de la futura producción literaria.

En el caso de las fuentes hay que suponer que hubo realmente un motivo y una ley. El autor del Evangelio de Lucas se refiere a ambos cuando, en el

prólogo de su Evangelio, habla de aquellos que, siendo testigos oculares y servidores de la Palabra desde un principio, crearon tradiciones en las que se inspiraron los autores de los Evangelios escritos[15]. Esta afirmación de Lucas no pierde fuerza si se afirma que el evangelista siguió con toda claridad el esquema de la historiografía griega. Esto es verdad. Pero precisamente por ello, su afirmación de que había "investigado todo desde su origen de forma escrupulosa" y quiere "escribirlo por su orden" no puede ser interpretada como signo de que ha llevado a cabo su tarea de forma totalmente personal; dicha afirmación hay que considerarla más bien como testimonio de la preocupación característica del historiador y frecuente en las obras históricas con pretensiones "literarias". También es convencional la referencia a los "muchos" predecesores en esta tarea y no quiere decir de hecho que hubieran sido muchos los que habían intentado llevar a cabo el mismo proyecto. Tal indicación ha de entenderse en el sentido de que había más textos de ese tipo. Precisamente cuando se percibe el carácter esquemático del prólogo del tercer Evangelio se pueden ver mejor los puntos en que se aparta del esquema habitual. En los prólogos de este tipo es habitual referirse al testimonio ocular, negado a los predecesores y reivindicado por el autor de la obra; pero no es frecuente apoyar de forma indirecta tanto la propia obra como las de otros en el testimonio ocular de individuos anónimos. Y éste es precisamente nuestro caso:

> "Muchos han emprendido la tarea de componer un relato de los hechos que se han verificado entre nosotros, siguiendo lo que nos han transmitido los que fueron testigos oculares desde el principio y luego se hicieron predicadores del mensaje. Por eso yo también, después de investigarlo todo cuidadosamente desde los orígenes, he resuelto escribírtelo por su orden, para que compruebes la solidez de las enseñanzas que has recibido".

Testigos oculares y servidores de la palabra": el autor no pretende desde luego aludir a dos grupos totalmente distintos, pues los une al determinarlos ambos mediante un solo artículo; pero tampoco considera que sean dos grupos idénticos, ya que era lógico que el número de los predicadores que no podían pretender para sí la categoría de testigos oculares fuera aumentando. A pesar de todo, para nuestro autor parece evidente que en un principio los que habían vivido los hechos los habían anunciado como "servidores de la palabra". Eran los misioneros, los predicadores que transmitieron el mensaje de Jesucristo con el fin de ganar el mundo para la fe.

Dado que los testigos oculares eran al mismo tiempo predicadores, su experiencia debía llegar a la gente: he aquí el *motivo* para la difusión del mensaje. Dicha difusión no quedó en manos del capricho personal o de la inspiración del momento, sino que se llevó a cabo de forma regular, al

[15] Cf., además del comentario de Klostermann, col. Handbuch z. N.T. dirigido por Lietzmann, la detallada explicación del Prólogo de Lucas que ofrece Cardbury, en Jackson-Lake, *The Beginnigs of Christianity* I, vol. II 489-510.

servicio de determinados intereses y con unos objetivos muy concretos: comenzamos a rastrear aquí *la ley* que marcó la pauta para la formación de la tradición. Los propios Evangelios sinópticos amplían y confirman estas observaciones: existen muchas tradiciones paralelas, prueba evidente de que lo narrado no se encomendaba exclusivamente a las circunstancias ni podía ser fruto de la exageración pretenciosa ni de la deformación narrativa, sino que fue fijado en distintos lugares y en condiciones muy parecidas. Es más, algunas narraciones y grupos de dichos de Jesús permiten percibir aún hoy el interés que determinó su formación y recopilación, revelando así lo que llevó en definitiva a transmitir la tradición: *la misión era el motivo, la predicación el instrumento* de difusión de lo que los discípulos de Jesús conservaban como recuerdo.

Intentemos precisar algo más este primer resultado a que hemos llegado. La tradición se configura sobre la base de lo que dicen los "testigos y servidores de la palabra". Si este decir hubiera sido únicamente el recuerdo compartido de una experiencia común, la transmisión habría transcurrido sin orden ni concierto y no se habría configurado el material; es decir, no se habría puesto en marcha una tradición. Lo que hizo que los cristianos que sabían cosas sobre Jesús dieran forma a sus conocimientos y se preocuparan de transmitirlos según un plan no fue el interés por las generaciones futuras ya que éstas no preocupaban para nada a unos hombres inmersos en la expectativa de un final inmediato. Lo que los llevó a dar forma concreta y a transmitir el material fue más bien la actividad de propaganda a que se sentían obligados, es decir, la misión. No se trata, por consiguiente, de un tesoro de recuerdos tranquilizantes que se debía continuar transmitiendo sin que hubiera sido configurado en absoluto[16], sino que desde el principio eran recuerdos llenos de fuerza impulsora y tendentes a provocar la conversión y ganar adeptos. Así pues, los mismos recuerdos impulsaban su configuración, ya que sólo un recuerdo dotado de forma literaria es capaz de conmover y ser utilizado para la propaganda.

Lo que debemos preguntarnos ahora no es si esta labor de propaganda se dirigía a los judíos o a los paganos. Este modo de plantear las cosas no posee ningún valor frente al mismo hecho de la misión que era presumiblemente lo más importante y normal. Me refiero al hecho de ganar prosélitos y "hombres temerosos de Dios", es decir, personas que en su mayoría, o al menos en parte, habían pasado del paganismo al judaísmo. Para evangelizar entre judíos, paganos o medio-judíos era necesario presentar y hacer uso adecuado de aquello que se sabía sobre Jesús. Pero esto mismo debía hacerse también cuando se trataba de formar o atender a comunidades ya

[16] L. Koehler, *Das formgeschichtliche Problen des Neuen Testaments*. En mi opinión, el autor se equivoca al dar por supuesta la existencia de un complejo de piezas de recuerdos, cuya conservación se habría debido al interés biográfico. El autor concluye que la elaboración de la forma de la tradición no se habría llevado a cabo según las leyes de un género literario, sino que dependió "de la resistencia que opusieron las piezas de recuerdos a las formas" (p. 34). Estas piezas de recuerdos sin forma alguna no pudieron existir.

constituidas. También a los que se habían convertido ya al cristianismo se les predicaba durante el culto, es decir, la reunión de la comunidad. Las cartas de Pablo están destinadas a ser leídas en la comunidad en una forma tal que todos sus miembros pudieran acceder a ellas. A veces, también esta predicación dirigida a la comunidad utilizaba la tradición. Es muy posible que precisamente en las comunidades no fundadas por Pablo y que mantenían vínculos más estrechos con la comunidad primitiva y con el judaísmo el testimonio estuviera más ligado a la tradición que lo que lo estaba entre los cristianos misionados por Pablo. Así pues, debemos suponer que tanto en la predicación misionera como en la cultual se utilizaban elementos de la tradición. En último término, lo mismo se puede decir de los que se encontraban en proceso de conversión; éstos necesitaban una instrucción que los familiarizara con su nueva fe y con la vida nueva exigida por ella. Es evidente que también esa predicación ordenada a la instrucción debía mostrar cómo la fe y la vida están determinadas por la palabra y la obra de Jesús.

Al considerar que la predicación es el lugar primario de toda la tradición sobre Jesús tengo presentes todos los elementos implícitos en la afirmación de Lc 1,1: "Las enseñanzas que has recibido". Estas pueden referirse al anuncio dirigido a los no cristianos, pero también a la predicación cuyos receptores eran los ya cristianos o incluso a la instrucción de los que iban a serlo. Así pues cuando hablo de predicación en este contexto incluyo todas las posibilidades del anuncio cristiano: predicación misionera, predicación en el marco del culto y en la catequesis. El motivo primario de todos estos tipos de predicación es la misión del cristianismo en el mundo.

El prólogo de Lucas delimita asimismo el significado de la tradición para la predicación: el autor del Evangelio quiere ofrecer al destinatario de la dedicatoria, Teófilo, una respuesta segura sobre los elementos recibidos en la predicación y la instrucción misionera. Lo que Lucas narra en su Evangelio no es el contenido de la predicación sino la garantía de dicho contenido. De hecho las observaciones y pruebas que ofreceremos servirán para demostrar que los primeros misioneros cristianos no contaban la vida de Jesús sino que anunciaban la salvación manifestada en Jesucristo.

Sus relatos estaban subordinados a ese anuncio, orientados a confirmarlo y fundamentarlo. Debemos cuidarnos mucho de una consideración demasiado sistemática de la predicación y de la relación entre ésta y la tradición[17]. Nuestra pretensión no es reconstruir un determinado tipo de predicación en cuyo marco pudiera situarse el conjunto de la tradición. La dependencia de la configuración de la tradición respecto a la predicación debe ser imaginada en el sentido de que el material de la tradición concreta, aclara, amplía y, en consecuencia, lleva unas veces a la predicación y otras se transmite en el contexto de la predicación. Las piezas más antiguas de la tradición debieron adaptarse en su forma a esta relación con la predicación.

[17] Lo que sigue refleja una polémica con E. Fascher, *Die Formgeschichtliche Methode* (1924) 55: "Hay que poner en duda que éste (el relato de los Evangelios) fuera adecuado para ser transmitido en la predicación".

Podemos preguntarnos si es posible llegar a saber cómo se desarrollaba la predicación para poder considerarla como principio determinante de la forma dada a la tradición. Hasta nosotros no han llegado modelos de predicaciones cristianas de los primeros tiempos (al menos de las primeras décadas) pronunciadas realmente. No vale la pena entrar en el debate de si existe en los discursos de Hechos algo que hubiera sido objeto de una predicación real, o incluso más, algo que hubiera podido predicarse en las circunstancias que sirven de marco a dichos discursos y, caso de que existiera ese algo en un sentido o en otro, cuáles son las proporciones reales de dichos elementos. Nos parece, en efecto, que ese modo de ver las cosas está condicionado por un interés timorato por defender la historicidad de ciertos textos, como si hubiera que salvar algo allí donde en realidad no hay nada que perder. Al realizar tales esfuerzos se olvida totalmente que los historiadores de entonces solían interrumpir la exposición introduciendo discursos compuestos ad hoc por el mismo historiador y que su labor estaba condicionada por un interés muy concreto, suscitado a veces por la propia exposición[18]. El caso de Josefo demuestra que el historiador judío participaba también de este gusto. Incluso en aquellos casos en que las fuentes contenían discursos elaborados totalmente o en sus líneas generales —un supuesto que no se puede demostrar en modo alguno en el caso de Hechos—, la formulación del discurso tal y como la conocemos nosotros es obra del historiador. Si comparamos los discursos de la Archeología de Josefo y las narraciones del Antiguo Testamento sobre los mismos hechos, veremos hasta qué punto es verdad lo que hemos afirmado.

Pero este hecho precisamente nos ayuda a continuar. Si el autor de Hechos no se sentía vinculado a nada cuando compuso sus discursos, sino que más bien sentía el derecho de darles forma por su propia cuenta y riesgo, nos podemos preguntar por qué no hizo uso de este derecho para buscar una mayor variedad. Cualquiera que lea los Hechos puede percatarse de las grandes semejanzas entre los discursos de Pedro y Pablo, al menos cuando se pronuncian ante un público judío. El autor podía haberlos escrito muy bien en estilos diferentes, como hizo en el caso de los discursos ante Félix y el rey Agripa. Parece, pues, evidente que al componer discursos que reflejaban la predicación no le interesaba la variedad sino repetir lo recibido. Este mismo factor se halla ya reflejado en las predicaciones a gentiles de Hech 14,15-17 y 17,24-31: ambos textos anuncian al Dios creador, ambos describen su revelación en la naturaleza y en los hombres, ambos anuncian su voluntad de concluir en el ahora el período de error en que se encontraba el paganismo. Pero este carácter repetitivo lo revelan aún más los otros discursos de Hechos presentados como predicación. En el discurso de Pedro ante el pueblo, (Hech 2 y 3), en el que pronuncia ante Cornelio y en que tuvo Pablo en Antioquía encontramos, sí, introducciones distintas cuyo objetivo es engarzarlos con la situación correspondiente; pero el resto del

[18] Cf. Cadbury, *The Making of Luke-Acts* (1927) 184ss.

discurso transcurre de acuerdo con una construcción homogénea perfectamente estructurada cuyas partes se repiten y cuyo orden sólo cambia ocasionalmente. Podemos hablar por consiguiente de un esquema al que el autor se ciñe conscientemente y cuyos elementos son: kerigma, prueba de la Escritura, invitación a la penitencia[19]. *El kerigma* —el anuncio de Jesucristo— es resumido en un par de frases breves; los elementos más importantes del kerigma son probados desde el Antiguo Testamento y, por último, se hace una llamada a la penitencia y a la conversión. En estas repeticiones no se transparenta, desde luego, lo peculiar de cada uno de los Apóstoles; tampoco puede descubrirse en ellas el genio literario de su autor. Las exposiciones son más bien monótonas; pero esa monotonía es aceptada positivamente, ya que no se puede pensar que el autor de Hechos fuera tan torpe que se viera obligado a renunicar a la variedad por falta de sensibilidad. No pretende poner de relieve la variedad de la predicación cristiana sino su unidad. Su esfuerzo queda perfectamente ilustrado con las palabras añadidas por Pablo después de haber transmitido el kerigma que le había sido transmitido: "Eso es lo que predicamos y esto es lo que oísteis" (I Cor 15,11).

Tales discursos y, de un modo especial, la parte del kerigma incluido en ellos, —que es lo que nos interesa particularmente— son un arquetipo. Un arquetipo muy antiguo, como demuestra la formulación de las afirmaciones sobre Cristo a las que se hace referencia con tanta frecuencia. Los escritos de Lucas utilizan el título "Señor" incluso en las narraciones: por esto mismo llama la atención que tanto en el kerigma (Hech 3,13.26) como en la oración se hable de "Jesús, siervo" de Dios. Un lector imparcial tiene la impresión de hallarse ante una estructura cristológica de tipo "adopcionista", como si el hombre Jesús no hubiera sido constituido Mesías sino a través de la exaltación. Los predicados cultuales y las reflexiones dogmáticas, tal y como se desarrollaron desde muy pronto en las comunidades cristianas, no han influido aún de forma perceptible en esta presentación de Jesús. Es verdad que el título "siervo (de Dios)" es un predicado de gloria ya que al utilizar dicha expresión se piensa en el siervo de Dios del Deuteroisaías[20]; pero la Iglesia fue abandonando desde muy pronto dicho título ya que resultaba escandaloso. Al igual que en las oraciones de la Doctrina de los Apóstoles, también en este caso la forma arcaica del lenguaje garantiza la antigüedad de la tradición.

Junto a estos datos indirectos de los Hechos de los Apóstoles sobre la existencia de un kerigma cristiano primitivo, poseemos otro testigo de ese

[19] El kerigma aparece en Hech 2,22ss; 3,13ss; 10,37ss (también 5,30ss se acerca mucho al carácter del kerigma); la prueba escriturística en 2,25ss; 3,22ss; 10,43a; 13,32ss; la llamada a la conversión en 2,38s; 3,17ss; 10,42.43b; 13,38ss.

[20] A. Von Harnack, "Die Bezeichnung Jesu als 'Knecht Gottes' und ihre Geschichte in der alten Kirche", *Sitzungsberichte der Berl. Akademie* (1926) 212ss, ve en la fórmula una fórmula de oración exclusivamente; eventualmente podría ser considerada como una fórmula de curación y exorcismo. En mi opinión se minusvalora de este modo la significación kerigmática de Hech 3,13. Pero también según Harnack, se trata "de algo formulario", pero con un área limitada" (p. 219).

kerigma cuya importancia se debe sobre todo a que su testimonio alcanza hasta la época más antigua: se trata de Pablo o, más bien, de la tradición que él nos transmite en 1 Cor 15. Para captar el valor de este texto bastará con reflexionar un poco sobre las diferencias que presenta respecto a los Evangelios: en él no existen huellas de intentos armonizadores. Por lo que a la forma del texto se refiere[21] pienso que, en cualquier caso, en los vv. 3-5 Pablo transmite una fórmula y que la transmite literalmente. Un argumento en favor de la primera afirmación nos la ofrece el hecho de las divagaciones en que se ha entretenido el Apóstol hasta ese momento; en este contexto Pablo se interesa únicamente por la resurrección y comienza refiriéndose a la "muerte y sepultura". En el caso de este tipo de citas, y salvo que existan razones en contra, hay que suponer que nos encontramos ante una transmisión oral[22]. Hay que imaginar, además, que el mismo Pablo había aprendido una fórmula que constaba, entre otras, de las siguientes afirmaciones:

murió por nuestros pecados según la Escritura
fue sepultado
resucitó al tercer día según la Escritura
se apareció a Cefas; luego a los Doce.

No podemos determinar cómo comenzaba o terminaba dicha fórmula. Tampoco se puede afirmar si se hacía referencia a la vida de Jesús y cuál podría ser esa referencia. Para el problema que nos ocupa es mucho más importante el testimonio en cuanto tal que su contenido, ya que 1 Cor 15 responde precisamente a las cuestiones sobre época, lugar, forma y tenor de la formulación kerigmática, a las que los discursos de Hechos no ofrecían respuesta alguna. En aquel caso sólo podíamos suponer que se trataba de una época relativamente temprana. En el de 1 Cor 15 podemos precisar algo más, pues el texto da cuenta de que Pablo recibió dicha fórmula, hecho que

[21] En la interpretación de las palabras introductorias hay que distinguir entre el proemio, solemne y retóricamente ampuloso (gracias a las tres frases de relativo paralelas), y las indicaciones introductorias. El sentido del proemio es éste: quiere anunciarles (otra vez) el Evangelio, "que aceptásteis, en el que os 'mantenéis', que os está salvando". Tras el término "Evangelio" no hay que suponer en Pablo una fórmula, sino la predicación de la salvación. A la fórmula se hace alusión sólo en las indicaciones que siguen a este proemio, y yo no dudo que dicha alusión se realiza mediante el término "logos", que es interpretado tantas veces en este texto sin ningún contenido. Pablo afirma: "si lo conserváis en la forma como yo os lo anuncié; de no ser así, fue inútil que creyerais". A continuación cita el "logos": "Lo que os transmití (no: 'os prediqué') fue ante todo lo que yo había recibido".

[22] J. Weiss dice en su comentario que la doctrina "por nuestros pecados" es muy posible que no fuera confiada a la comunidad, y que no habría que contar, con todo, con una ampliación hagádica del kerigma por parte de Pablo. Pero Heitmueller, *ZNW* (1912) 320ss y Bousset, *Kyrios Christos* han mostrado precisamente que quien había transmitido a Pablo lo que "había recibido" no era la "comunidad primitiva", sino el círculo de las comunidades helenísticas al que se unió Pablo cuando se hizo cristiano y que le hizo partícipe de la tradición cristiana así como de la vocación cristiana a la misión. Pero la interpretación de la muerte de Jesús a que nos venimos refiriendo hay que atribuirla a aquellas comunidades, pues Pablo no fue el primero que realizó tal interpretación en este terreno.

hay que situar en el momento de su conversión o, a lo sumo, cuando se hizo misionero, es decir, alrededor de los años 30 del siglo I. El lugar de recepción sería Damasco o Antioquía de Siria. Dichas comunidades helenistas transmitían a los recién convertidos o a los misioneros que salían de su seno un breve resumen, con carácter de sumario, de la predicación cristiana, una fórmula que ayudaba a los nuevos cristianos a recordar su fe y ofrecían las líneas maestras de la predicación a los que debían instruir en la nueva fe. Es más: los Hechos de los Apóstoles sólo permitían determinar un tipo concreto de predicación reconocible únicamente a partir de su contenido; no podíamos llegar a la literalidad misma del kerigma y la cuestión sobre el carácter griego o arameo de las tradiciones representadas en él debía seguir abierta. En el caso del texto de Pablo nos hallamos ante una cita de una parte de la fórmula kerigmática, que aparece, además, en su lengua original ya que el texto nació en el seno de comunidades helenistas, compuesta básicamente por judíos de la diáspora, y la formulación del kerigma servía para la obra misionera en el mundo de lengua griega. Santo era, no el texto sino la historia de la que daba testimonio; el contenido de dicha historia, transmitida primero en arameo por los testigos oculares y los predicadores y luego en griego, fue sintetizada por comunidades de habla griega en términos fijos creados por dicha comunidad para que sirviera a la obra misionera. Es decir, crearon la fórmula en su propia lengua: el griego.

Hemos dicho que las fórmulas fueron creadas por estas comunidades. No se puede tratar por tanto de uno y del mismo kerigma transmitido en todos sitios por tradición y recepción. En principio resulta verosímil que hubiera más de una fórmula pues la fundación y desarrollo de las comunidades no respondían a una voluntad y plan únicos, como se va constantando cada vez más claramente. La primitiva comunidad de Jerusalén no es de ningún modo la madre de todas las comunidades cristianas del helenismo. Algunas de éstas últimas fueron fundaciones ocasionales, resultado de las vicisitudes de la vida en el Imperio; otras debieron su creación a un plan concebido por una voluntad rectora: la voluntad y el plan de Pablo; es decir, un extraño que en los primeros años de su misión tuvo muy pocos contactos con la comunidad primitiva como afirma él mismo en Gal 1. Antioquía del Orontes, una comunidad bilingüe, fue ciertamente un foco misionero mucho más importante que la comunidad de Jerusalén en la que casi no se hablaba más que una lengua. Más aún: si la uniformidad del fenómeno de la tradición hubiera sido tal que la predicación hubiera utilizado en todos sitios la misma formulación del kerigma, sería posible descubrir huellas de dicha uniformidad. Y lo que ocurre es precisamente lo contrario: lo que encontramos son diferencias significativas e indicativas. El kerigma de 1 Cor 15 habla de la aparición de Jesús a Pedro como de la primera de las apariciones y la considera fundamental para la fe pascual. En los sinópticos no se narra tal aparición, o al menos no es fácil reconocerla como tal. Exceptuando Hech 13, los discursos de Hechos no se refieren a la sepultura incluida por 1 Cor 15 en el kerigma y, por decirlo de algún modo, entre los aconte-

cimientos salvíficos. Estas variantes revelan una diferencia mucho más amplia en la tradición, que alcanza no sólo a las historias sino incluso a los sumarios más breves. Así pues hemos de suponer que existían no uno sino varios tipos de kerigma.

Estos tipos diferentes del kerigma insertados en el anuncio de la salvación ofrecen al predicador la ocasión para conducir la mente de sus oyentes a la historia de Jesús. Así pues nos encontramos ante el punto de arranque para la transmisión de la tradición en el marco de la predicación misionera o cultual. La repetición del anuncio kerigmático en Hechos; la afirmación de Pablo de que él mismo había recibido un kerigma de ese tipo revelan que la transmisión del kerigma empeñaba a muchos misioneros y predicadores cristianos. Los acontecimientos que apoyaban la llamada a la conversión eran presentados así a los no cristianos; también los cristianos recordarían así aquella parte de la historia, garantía de su salvación. Tenemos derecho a suponer que este tipo de actividad se desarrolló tanto en las regiones de lengua aramea como en las de lengua griega, ya que esa forma de transmitir la tradición se adecua perfectamente a los usos tanto del judaísmo palestino como helenista. El mismo Pablo parece referirse a ello cuando en 1 Cor 15,1.3 y 11,23 utiliza de forma expresa, como si se tratara de términos técnicos, los vocablos "recibir" y "transmitir", que en el lenguaje judío oficial aludían a las acciones de recibir y transmitir la tradición[23]. Es conocida la importancia del hecho de la tradición dentro del judaísmo: en torno a él giran la formación teológica y la praxis legal; en torno a la transmisión y recepción. Es seguro que también la sinagoga griega vivía de la tradición. Pero las comunidades judío-helenistas no sólo fueron un modelo para las comunidades cristianas sino que, con frecuencia, fueron además sus células, ya que muchos de sus miembros o muchos de los "temerosos de Dios" unidos a ellas fueron el germen de las comunidades cristianas. Así pues, la utilización de elementos tradicionales sería algo lógico en las comunidades cristianas primitivas tanto en Palestina como en el resto del "mundo".

Convencidos pues de la existencia del kerigma y del valor de la tradición reunida en él, contemplemos ahora los datos que contiene o contuvo probablemente dicho kerigma. Quien compare los textos aducidos hasta ahora podrá observar inmediatamente dos cosas: por un lado que en todos ellos aparece la historia de la pasión, tratada con evidente riqueza de detalles, que difieren en los particulares pero coinciden en sus líneas básicas: muerte, resurrección y testimonio de la resurrección. Por otro, que no existe unanimidad alguna al referirse a los otros datos de la vida de Jesús, de los que el texto de Pablo prescinde totalmente. En unos casos se menciona al Bautista

[23] "Paralambanein" corresponde al hebreo "kibbel"; "paradidonai" es semejante a "masar". Cf. M. Abot 1,1 donde las palabras correspondientes son utilizadas en la frase clásica de la tradición del judaísmo: "Moisés recibió la Tora del Sinaí y la transmitió a Josué, Josué y los Ancianos a los profetas, y los profetas la transmitieron a los hombres de la gran sinagoga".

(Hech 10 y 13); en otros se habla de las acciones de Jesús (Hech 2 y 10)[24]. Pero este mismo hecho ofrece una buena prueba en favor del supuesto de que estos textos kerigmáticos nos ponen en contacto con la primitiva predicación cristiana. Podemos imaginar, en efecto, que en la predicación primitiva había los mismos elementos que podemos leer en dichos textos: un interés permanente por la historia de la pasión y de la pascua, vistas en estrecha conexión, y, frente a ello, puras referencias ocasionales a otros datos de la vida de Jesús.

Si la predicación consistía en dar testimonio de la salvación, es evidente que, de entre todos los materiales narrativos, sólo uno de ellos tendría importancia fundamental en orden a dicho testimonio: *la historia de la pasión*. El contenido de dicha historia constituía, en efecto, el primer acto de la consumación del mundo, objeto de fe y de esperanza. En ella se hacía visible la salvación, no sólo en la persona y en la palabra del Señor, sino en la sucesión de una serie de acontecimientos. La necesidad de presentar estos hechos con cierta cohesión era tanto mayor cuanto que sólo la exposición de la continuidad entre pasión y pascua resolvía la paradoja de la cruz; sólo la conexión entre ambos acontecimientos podía satisfacer el deseo de comprenderlos; sólo la unión de los distintos hechos podía responder al interrogante que planteaba la responsabilidad de los individuos. En este hecho confluyen el interés de la edificación, de la teología más primitiva y de la apologética más simple. Por esta confluencia de intereses, la historia de la pasión fue objeto de una narración relativamente coherente desde muy pronto. Con ello no queremos decir que la historia de la pasión tendría las mismas proporciones que el texto que nos ofrece actualmente el Evangelio de Marcos. Pero sí es cierto que, adecuándose a los intereses indicados, esta historia debió haber mostrado por qué el Mesías fue conducido a la cruz por su propio pueblo; que este acontecimiento tremendo y vergonzoso aconteció de acuerdo con la voluntad de Dios, es decir, que en la Escritura se hallaba el anuncio de que en la resurrección Dios confirmaba expresamente a Jesús y hacía que el resucitado se manifestara a los suyos. Hemos de suponer, por consiguiente, que desde muy pronto hubo una historia de la pasión acabada, pues tanto la predicación realizada con objetivos misioneros como la dirigida a la comunidad tenían necesidad de un texto así. Y ya desde aquí podemos afirmar que una observación atenta de la tradición disponible justifica dicha suposición: la relativa fijeza de la historia de la pasión en los sinópticos y la

[24] Cf. mis artículos, "Herodes und Pilatus", (*ZNW* (1915) 113ss y "Die alttestamentlichen Motive in der Leidengeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums", *Abhandlungen zur semit. Religions-Kunde und Sprachwissenschaft für Graf Baudissin* 125ss. Ambos artículos han sido recogidos en M. Dibelius, *Botschaft und Geschichte* I (1953), 278ss y 221ss, respectivamente. Cf. además, K.L. Schmidt, "Die literarische Eigenart der Leidengeschichte Jesu", *Christl. Welt* (1918) 114ss, pero sobre todo, Bertram, *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult* (1922). Este último autor prueba que la historia de la pasión no ha existido nunca como relato histórico, sino que todos los recuerdos históricos que contiene fueron transmitidos desde un principio en el marco de una narración cultual.

coincidencia tan singular, en este punto concreto de la narración, entre el Evangelio de Juan y los otros Evangelios demuestran que ese material fue configurado ya desde muy pronto y de modo uniforme[25] (cf. cap. VII).

No respondía a los mismos intereses la exposición de los hechos de la vida de Jesús dentro de la predicación. Tales hechos no poseían una significación básica para la exposición de la salvación; poseían un interés marginal. No eran acontecimientos cósmicos, posible modelo para una futura transformación del mundo; sólo en cuanto manifestación de la energía y del poder maravilloso del Mesías eran signos del futuro. Cuando se aludía a ellos en la predicación, no era indispensable narrarlos exhaustivamente indicando sus conexiones; sólo se los mencionaba ocasionalmente, servían de ilustración, *de ejemplos*. En este sentido de nada servía una exposición biográfica de la vida de Jesús que no fuera anuncio de la salvación; pero dada la amplitud y la cantidad de detalles pintorescos que introducían las historias, tampoco era posible utilizarlas ya que sólo hubieran servido para interrumpir dicho anuncio. Así pues debemos aceptar que en el contexto de la predicación se introducían ocasionalmente relatos de la vida de Jesús.

Si se quiere buscar un ejemplo parecido a este tipo de incisos, puede pensarse en la cita de la historia de Caín y Abel en la 1ª Carta de Clemente. Esta constituye también una especie de predicación, pues sin lugar a dudas estaba destinada a ser leída en el marco de la celebración litúrgica en Corinto (y seguramente también en Roma); sólo así se explica que el conjunto finalice con una larga plegaria cultual. Es verdad que la alusión a la historia de Caín y Abel en 1 Clem 4,1-7 ofrece sólo un ejemplo aproximativo, ya que el predicador romano es un escritor consumado que, por otra parte, utiliza no una tradición reciente sometida a variaciones, sino la Palabra santa de Dios, objeto de tradición. Pero existe, sin embargo, una cierta analogía. El autor de la 1 Clem, siguiendo una tradición judía, menciona una serie de textos sobre la perversidad de los celos y la envidia. De los siete "ejemplos antiguos" (5,1) citados, seis concluyen con una frase. El ejemplo de Moisés es redondeado mediante algunas expresiones del Antiguo Testamento. Pero el primero y el más antiguo de los ejemplos, es decir, el de Caín y Abel, es introducido con la cita expresa de toda la historia según la versión de los LXX: en total, unos seis versos que incluyen la muerte de Abel. Luego continúa: "Mirad hermanos que los celos y la envidia han conducido al fratricidio" (4,7). Sigue en una breve frase el ejemplo de Esaú y Jacob. De forma parecida pudieron haber utilizado los predicadores cristianos relatos sobre la actividad de Jesús en sus discursos.

[25] También en el fragmento de Berlín de las Actas de Pablo, recientemente descubierto, la predicación de Pablo se construye sobre el kerigma: cf. C. Schmidt, *Sitzungsberichte der Berl. Akademie* (1931) 38. El Apóstol recuerda su predicación mencionando los bienes de Dios a Israel, y en esta predicación sigue (después de una pieza intermedia que no conocemos) una exposición de la actividad de Jesús y de su predicación, en la que se dice: "apoleipete to skotos, labete to phōs, hoi en skotia(i) thanatou kathēmenoi, phōs aneteilen hymin". A esto sigue el resumen de los hechos, pues se habla de "thaumasia... dōdeka andras... nosous terapeuōn... typhlous therapeuō(v)... (lepr)ous katha(rizō)n).

Las referencias a la vida pública de Jesús en los discursos de Hechos se adecuan a estas observaciones generales. De los textos situados en esta línea, uno menciona las buenas acciones y las curaciones (Hech 10,38), otro habla de milagros, signos y prodigios (Hech 2,22). En tales casos es muy posible que se presentara a los oyentes la obstinación de los judíos frente a las acciones de Jesús, consideradas en un sentido muy general; las decisiones tomadas por el en las controversias; las respuestas y preguntas y otros dichos de Jesús, ya que también su palabra es manifestación del "poder" que habita en él (Mc 1,22). En los dos textos de Hechos, las acciones de Jesús son presentadas como prueba de que Dios estaba con él. Fue sobre todo esta idea la que hizo que las obras de Jesús entraran en el marco del anuncio de la salvación, ya que sólo ella podía ofrecer al misionero un motivo suficiente para ampliar los datos del kerigma. De hecho lo que los Hechos ofrecen como expresión literal de un discurso pronunciado realmente es más un esquema que un verdadero discurso (su misma brevedad es ya de suyo una prueba de que esto es así). Así pues, los misioneros cristianos transmitieron en sus predicaciones no sólo el kerigma puro y simple sino el kerigma explicado, ilustrado, adornado con citas y ampliado. Esto es válido sobre todo aplicado a las acciones de Jesús, pues la expresión "milagros, signos y prodigios" sería un conjunto de palabras vacías si no se hubieran llenado con narraciones de la vida de Jesús. Los oyentes debían ser puestos en condiciones de poder percibir la fuerza misma que salía de Cristo; y para obtener este objetivo era más importante presentarles un hecho aislado en forma de narración que ofrecerles una sucesión histórica de hechos. Tal narración no tenía por qué contemplar todos los detalles como si de una crónica se tratara; adecuándose al estilo de la predicación, debía testimoniar más bien el elemento central de la predicación, es decir, la salvación realizada por Jesucristo. Así se confirma, también en este caso, la conclusión a que habíamos llegado mediante indicaciones más generales: las narraciones de la actividad de Jesús sólo podían ser usadas en la predicación como prueba del kerigma, *como ejemplos*. Con ello queda dicho que lo que importaba no eran las conexiones, la disposición ordenada y la formación de ciclos, sino la historia concreta. Es más, incluso dentro de esas historias, la configuración del relato no pretendía satisfacer la curiosidad, suscitar el asombro; o dicho de otro modo: la forma literaria no pretendía impresionar por sí misma, sino que se la concebía únicamente como servicio a la predicación, debiendo ofrecer apoyo a las tendencias edificantes de ésta. Este hecho debía incidir sobre la forma de la misma, afectar al tipo de narración utilizado, eliminando todo aquello que no sirviera para conseguir aquél objetivo y concentrándose en los elementos que favorecieran su consecución. El objetivo marcaba así el tenor de la misma narración.

Si el estilo narrativo más antiguo dentro del cristianismo se concretó en el uso de los predicadores de ilustrar el anuncio con ejemplos narrados —y es muy posible que este uso estuviera muy extendido— lo mejor será llamar

paradigmas a este tipo de narraciones[26]. Un problema distinto es saber hasta qué punto se ha conservado este género en la forma actual de la tradición. Lógicamente el método *constructivo* utilizado y deducido de los discursos de Hechos sólo nos puede llevar en un primer momento a puras hipótesis.

Si, apoyados en estos presupuestos, nos preguntamos ahora cómo fue posible la aparición de las formas tal y como de hecho existieron en la primitiva predicación cristiana, habrá que decir que son varios los modos en que se puede explicar dicho proceso. Por una parte podemos suponer que la forma concreta de narrar los hechos de la vida de Cristo estuvo determinada por las necesidades de la predicación. Pudo haber así un estilo paradigmático con fines misioneros y cultuales. Por otra parte, no es posible que la historia de la pasión se configurara en el marco de la predicación propiamente dicha, pues el material de que constaba era demasiado extenso para ello. Con todo, tal configuración pudo estar vinculada directamente con la predicación como uno de los modos de ilustración que seguían al anuncio y que, por el contenido de la historia relatada y el modo concreto en que se consideraba dicha historia, era ya de suyo una predicación.

Hemos de suponer que los dichos de Jesús fueron configurados de acuerdo con otra ley. No nos referimos ahora a las palabras de Jesús núcleo u objetivo de una historia y cuya transmisión estuvo ligada a la de las narraciones. Aquí nos referimos más bien a los dichos aislados, es decir, los proverbios sapienciales, las parábolas y las instrucciones. Como demostraremos en el cap. IX, el contexto de tales dichos es en su mayor parte la

[26] Yo mismo propuse este nombre en mi escrito *Die urchristliche Ueberlieferung über Johannes dem Täufer* (1911) 5; cf. también *ZNW* (1915) 113 nota 1 (recogido en *Botschaft und Geschichte I* 278 n. 1) y J. Horst, *Theologische Studien und Kritiken* (1914) 430 n. 1. Naturalmente, lo que importa es reconocer el género estilístico no darle un nombre. Con todo, me parece que el nombre "paradigma" expresa la relación entre predicación y género estilístico con mayor claridad que otras denominaciones, como por ejemplo "Missionsgeschichte" (historias de misión). Excluyo la denominación "Historias de Pedro" (Petrusgeschichten) propuesto por J. Weiss, *Jesus von Nazareth, Mythus oder Geschichte* (1910) 144ss, no sólo porque introduce en nuestro estudio una noticia dudosa sobre el origen del Evangelio de Marcos, sino también porque utiliza como medida un principio de conocimiento histórico en lugar de utilizar principios de crítica del estilo, y oscurece o incluso sustituye el planteamiento sobre la historia que pudo haber sido utilizada en la predicación por otro que se pregunta por qué la historia salió de la boca de Pedro. Por otra parte, el hombre "paradigma" es absolutamente neutral, pues el hecho de que en la retórica griega exista la denominación "paradigma" (cf. K. Alewell, *Ueber das rethorische "paradeigma"*. Tesis doctoral (Kiel 1913) no impide el uso análogo del término en la historia de la literatura (contra Fascher, *Die formgeschichtliche Methode* (191ss); cf. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* (³1935) 192. Bultmann utiliza la expresión "apotegmata" tomada de la literatura griega; Fiebig aconseja más bien la utilización del término del Talmud" "ma'aseh". Pero ambos términos son muy imprecisos. (Cf. cap. VI). El término "Streitgespräche" (debates) propugnado por Albert, *Die synoptische Streitgespräche* (1921), aplicado a los "paradigmas" oscurece los límites entre la tradición de los dichos y la de las historias. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition* (1933. ²1957) 30, propone la denominación "Pronouncement-Stories", pero la traducción alemana de este término por "Verkündigs-Geschichten" (historias de anuncio) sería poco clara.

instrucción catequética, es decir, la predicación. Más arriba hemos hablado de ese contexto como la tercera de las formas posibles de la primitiva predicación cristiana (las otras dos eran la predicación misionera y la realizada en el culto).

Dicha instrucción utilizaba bastante material parenético, es decir, el material ofrecido por la tradición de dichos aislados que habían sido reagrupados sin más. Desde los estudios realizados por Alfred Seeberg[27] se ha ido aceptando cada vez más la existencia de una tradición de este tipo. Nos encontramos así con una corriente de tradición cuyo proceso debemos distinguir del que siguieron el desarrollo y difusión de los otros materiales. En el cap. IX estudiaremos cuál es esta tradición y la ley que la rige. Pero ya aquí podemos determinar si, hablando en términos generales, resulta verosímil que se produjera un proceso particular de ese tipo.

El Evangelio de Marcos hizo un uso relativamente escaso de esta línea de tradición. No ocurre lo mismo con los otros dos sinópticos, Mateo y Lucas, que contienen muchos elementos de dicho material; por otra parte, una parte de esos elementos aparecen en una forma tan semejante que la crítica analítica pudo deducir de este hecho la existencia de una fuente especial, la fuente "Q", es decir, la fuente de los dichos. El texto actual de los Evangelios permite suponer que, en el caso de tales dichos, nos encontramos ante una línea de tradición que siguió un rumbo independiente. *La tradición de las historias y la tradición de los dichos no estuvieron sujetos a la misma ley.* Este hecho podrá parecer extraño al historiador moderno a quien, por sus intereses biográficos, le será muy difícil comprender por qué los hechos y los dichos de Jesús no fueron transmitidos unidos; por qué no tuvieron un "Sitz im Leben" idéntico. Pero cuando se tienen en cuenta las proporciones y las posibilidades de la tradición en el ambiente judío de la época desaparece toda extrañeza. Un judío estaba habituado a distinguir entre la halaka, o tradición sobre reglas de vida y culto, y la hagada, o tradición sobre materiales históricos y teológicos. Conceptualmente el judaísmo de la época de Jesús y el rabinismo concedían más importancia a la halaka; ésta debe ser tomada más en serio que la hagada, pues de ella nacía una exigencia de cumplimientos mientras que la hagada estaba vinculada a una simple invitación a la atención y la discusión. De aquí se deducía que la transmisión de la halaka debía realizarse con mayor rigor y estar más regulada que la de la hagada; de hecho la transmisión de esta última se debió en muchos casos a la pura casualidad o al hecho de que una de sus tradiciones era utilizada por la halaka[28]. Así pues, para los cristianos procedentes del judaísmo resultaba natural en principio distinguir en su nueva tradición entre elementos haláquicos y hagádicos. Las palabras de Jesús fueron transmitidas en el

[27] A. Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* (1903); *Die beiden Wege und das Aposteldekret* (1906); *Die Didache des Judentums und der Urchristenheit* (1908); Cf. mi comentario a la Carta de Santiago (*1956).

[28] Cf. cap. VI.

marco de una halaka cristiana y, debido a ello, no sólo no es extraño sino que resulta lógico que dicha tradición estuviera sujeta a condiciones que no fueron las que rigieron la tradición del material narrativo.

Surge así una pregunta: ¿a qué comunidades podemos atribuir en principio la configuración de la tradición? Si la tradición más antigua es auténtica, tiene que depender de algún modo de los círculos palestinos en que se desarrolló la vida de Jesús. Ahora bien: es muy poco lo que sabemos de las comunidades cristianas de Palestina y de su propia tradición no se nos ha conservado nada directamente, es decir, en arameo. La participación de estas comunidades en el fenómeno de la tradición puede deducirse a lo sumo a posteriori, pero no puede suponerse a priori. Ocurre además que tampoco podemos atribuir a las comunidades paulinas, cuya actividad nos es más conocida, el papel principal en la configuración de la tradición. Si la tradición hubiera recibido una forma determinante en el seno de estas comunidades, habría más signos de su influjo en las cartas de Pablo. Y por mucho que se quiera aducir razones para iluminar el silencio del apóstol sobre la vida de Jesús, no se disipará la impresión de que los datos de la vida de Jesús tuvieron muy poca importancia en las relaciones espirituales del Apóstol con sus comunidades.

Las alusiones a la vida de Jesús en las cartas de Pablo sugieren que esta tradición tuvo un origen diverso. Las tradiciones citadas en 1 Cor 11 y 15[29] son presentadas por el mismo Pablo como tradiciones que él ha recibido. Hay que eliminar Jerusalén como lugar de la recepción pues, de acuerdo con el testimonio de Gálatas, las visitas que hizo Pablo a esta ciudad después de su conversión fueron muy pocas y muy breves. Por ello sólo las comunidades en que Pablo se hizo cristiano o misionero de la nueva fe pudieron ser el lugar en que recibió dichas tradiciones: Damasco o Antioquía de Siria. Así pues debemos considerar que *el cristianismo helenista* prepaulino fue al menos el transmisor de dicha tradición y, dado que la forma es griega, se debe considerar además que fueron esos cristianos quienes la configuraron. A pesar de todo, ese cristianismo se distingue claramente de las comunidades paulinas porque estaba más próximo al judaísmo. Las comunidades cristianas de habla griega, tales como Antioquía, Damasco (o la misma Alejandría e incluso Roma) se formaron a partir de las comunidades judías sin que se produjera rompimiento con el judaísmo. Se explica así que este "judaísmo abierto de la diáspora"[30] aportara a la Iglesia cristiana un gran patrimonio litúrgico, rico en oraciones judías, cantos y exhortaciones[31].

[29] La opinión de que en 1Cor 11,23 Pablo quiere aludir a la recepción de una revelación, se ve contradicha por la terminología del texto; cf. nota 23. 1Cor 11,23 ss se refiere a una tradición, lo mismo que 1Cor 15,3ss.

[30] La expresión fue aplicada por Bousset, *Kyrios Christos* (²1921) 289 al cristianismo de la 1ª Carta de Clemente y a los escritos próximos a esta carta.

[31] Esta tradición la demuestran los textos siguientes que ofrecen un patrimonio judío con una ligera reelaboración cristiana: Las oraciones 9 y 10 de la Didache; 1Clem 59-61; muchos cantos del Apocalipsis y algunas Odas de Salomón, las Parenesis de Santiago y de Hermas (mandata).

Frente a lo que ocurre en el caso de Pablo, el cristianismo de estas comunidades no se caracteriza por la conciencia de que ha tenido lugar una nueva revelación paradójica del Dios venerado por el judaísmo; su elemento típico es, más bien, la convicción de que el judaísmo, entendido correctamente, encuentra su plenitud en la manifestación del Mesías Jesucristo[32]. De este modo al predicar a Dios creador, una vida moral de acuerdo con la ley, la resurrección de los muertos y el juicio, bastaba añadir el anuncio de lo que había ocurrido en Palestina y presentarlo como el primer acto del final definitivo del mundo. Este cristianismo está interesado de un modo especial por el material tradicional sobre la vida de Jesús. Dicho interés no puede ser entendido en el sentido de que quisieran legar un recuerdo histórico válido a la posteridad (de hecho no se tiene en cuenta la posteridad, pues no la habrá); dicho interés traduce más bien la convicción de que la salvación tanto tiempo esperada ha tenido lugar en un acontecimiento muy concreto dentro del pueblo judío. Tales comunidades no han experimentado aún en toda su crudeza los grandes problemas que Pablo intentará solucionar con su doctrina, sus actuaciones, sus luchas. La unión de judíos y paganos convertidos en el seno de la comunidad no ofrece mayores dificultades (en Antioquía se celebraba en común incluso la cena, según el testimonio de Gal 2), pues ya en las comunidades judías la cuestión de las relaciones con los gentiles "temerosos de Dios" había sido solucionada. Dado que en dichas comunidades la frontera entre paganos y judíos no era infranqueable (los prosélitos y temerosos de Dios eran admitidos normalmente) tampoco podían percibir aún en toda su complejidad el problema capital de Pablo, es decir, que los paganos se podían convertir sin necesidad de someterse a la Ley. Por otra parte, la cuestión de la forma concreta de existencia era regulada por la parenesis judía. Las líneas generales en orden a una forma de vida cristiana fueron trazadas cuando en dicha parenesis se introdujeron palabras de Jesús.

Así pues, en el seno de dichas comunidades el culto, la predicación y la instrucción tenían carácter judío pero se realizaban en lengua griega. Es aquí donde se debe buscar el contexto adecuado de una tradición ofrecida a los misioneros, predicadores o maestros como material adecuado para realizar su tarea. La atención prestada a la tradición estuvo determinada por esta necesidad, no por un interés literario o biográfico. Y atención a la tradición, practicada en la forma propia del judaísmo griego del que dependían tales comunidades, significaba disciplina. Esta puede evitar que la transmisión de la tradición se lleve a cabo de forma descuidada, que se desfigure debido a repeticiones deformantes, que sea despojada de determinados elementos o que sea descristianizada introduciendo en ella motivos extraños. Si se hubiera caído en cualquiera de estos peligros, hubiera sido imposible utilizar los elementos de la tradición en la praxis misionera,

[32] Es significativo que los Hechos de los Apóstoles y las Pastorales hagan también a Pablo testigo de esta fe: Hech 23,1.6; 26,2-23; 2Tim 1,3-5.

cultual o catequética. Esto no quiere decir que no se produjera cierta transformación de la tradición en las comunidades. Sólo afirmamos que el material del predicador no podía ser objeto de cambios ocasionales, una tendencia a la que estaba tan expuesta la tradición popular en círculos de gentes iletradas. Con todo, la disciplina que preside la transmisión de la tradición no puede evitar, y es muy posible que incluso llegue a exigir, que los materiales sean adaptados a los fines de la predicación. Esto lleva a acentuar ciertos puntos de dicha tradición, a aclarar algunas oscuridades, a someter el material a una mayor coherencia, con el fin de hacerlo más útil a la predicación, y a asumir ciertos intereses de las circunstancias actuales de la comunidad. Habrá que analizar hasta qué punto corresponde a estos presupuestos el contenido de los Evangelios. Aquí nos limitaremos a indicar el papel que las comunidades descritas más arriba tuvieron en el proceso de la tradición, es decir, preparar la tradición que sería utilizada más tarde en los Evangelios. En su seno se logró aquella fijación de los materiales de la tradición que nos permite hablar de "formas". Pero éste es simplemente el estadio más antiguo de ese fenómeno más vasto que es la tradición y de hecho será afectado aún por otro movimiento de carácter constructivo. Nos hallamos, por consiguiente, frente al inicio de la historia conocida del material evangélico de las zonas de habla griega[33].

Quien desee seguir cavilando sobre lo que pudo ocurrir antes de ese primer momento se enfrenta con *la cuestión de la lengua*, de importancia capital para nuestro estudio y que ha sido objeto de múltiples trabajos[34]. Resulta en efecto que no se ha tomado demasiado en serio el que, según las indicaciones de los Evangelios, la actividad de Jesús transcurriera en territorios de lengua aramea, mientras que la tradición más antigua sobre dicha actividad se conserva sólo en lengua griega. Esta negligencia resulta casi imperdonable. Es cierto que la ausencia de fuentes impide dar una solución

[33] Estas indicaciones quieren ser una respuesta a las objeciones hechas al método constructivo. No se trata de comunidades que hubieran abandonado las distancias tomadas frente al mundo e incluso la descripción ideal de Lucas en los primeros capítulos de Hechos, según pretende Scott Easton, *The Gospel Before the Gospels* (1929) 79s. Cuando hablo de una disciplina que preservaba la tradición de cualquier tipo de desviación, contemplo las cosas desde la perspectiva de la historia de la tradición y no pretendo ofrecer un juicio de valor "moral". Las distancias frente al mundo tomadas por los predicadores se perciben en el desconocimiento de la literatura "mayor", no en la forma de su moralidad. El estudio de estas comunidades griego parlantes nos impone el tipo representado por nuestra tradición. La tradición en lengua griega es para nosotros el dato inicial determinante; su "Sitz im Leben" ha de ser determinado. Por eso la primera "relación con la vida" en el acontecer objetivo (cf. Fiebig, *Rabbinische Formgeschichte und die Geschichtlichkeit Jesu* (1931) 27) no es un "concepto fundamental" para un planteamiento de las cosas según el método de la historia de las formas, ya que nosotros desconocemos precisamente esa relación con la vida. Lo que nosotros conocemos no son los hechos, sino la tradición; sólo en la medida en que reconstruyamos aquel mundo podremos reconstruir los hechos ya que de ese modo nos habituaremos a interpretar la tradición desde sus propios intereses determinantes.

[34] Cf. Dalman, *Jesus-Jeschua* (1922); *Worte Jesu* (²1930); G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentum und das Urchristentum.*

definitiva al problema, pero, sobre la base de algunas cláusulas límite, es posible hacer algunas aportaciones que ayuden a clarificar las cosas.

1. Es posible que existiera una tradición aramea sobre Jesús y que fuera objeto de cierta configuración. Pero esa tradición no tuvo demasiada importancia ni duró mucho tiempo. Es evidente que las personas de lengua aramea no disponían ya de una tradición propia en el siglo II. Los "nazarenos" de Siria habían realizado una tradición aramea del Evangelio, conocida y traducida a su vez por San Jerónimo. Los restos de este Evangelio de los nazarenos, transmitidos tanto por el propio San Jerónimo como por otros testimonios —sobre todo los manuscritos de la llamada edición de los Evangelios de Sión—[35], indican que se trata de un Mateo ampliado y no de un "patrón" o de un "Evangelio original". Hay que concluir que si en el siglo II se quería tener un evangelio en arameo, había que traducir un evangelio griego; no existían, por tanto, fuentes arameas sobre la vida de Jesús. Por otra parte, la utilización del nombre de Jesús en forma aramea helenizada ("Jesus mešija" y no "Ješua mešija")[36] en el evangelio arameo tardío parece indicar que en Palestina no se había recibido ninguna tradición autónoma. Y es fácil deducir por qué. La configuración determinante se llevó a cabo con el fin de ganar nuevas comunidades e instruir a aquellas que ya se habían convertido a la fe. Para ello era necesaria la lengua griega, pues la obra misionera primitiva se dirigió fundamentalmente hacia Occidente. Así los primeros textos fijados, lo fueron en lengua griega. Para la misión en lengua aramea existía un campo muy reducido, que además tenía muy poca importancia en el conjunto del mundo de entonces. Hay que suponer que los materiales en lengua aramea no recibieron una configuración muy fija ni llegaron a constituir un libro propiamente dicho. Allí donde hubo libros escritos en arameo éstos tuvieron un radio de acción muy reducido y una existencia muy efímera. No tenían madera literaria, no podían tener incidencia en el ambiente y, en consecuencia, estaban desprovistos de futuro. Es más: no parece tan siquiera que tuvieran madera para convertirse en literatura menor en el sentido de los Evangelios.

2. La evolución de la historia de la tradición hagádica no pudo haber sido la misma que la de la tradición haláquica oral. Todas las palabras arameas de Jesús debieron de haber sido traducidas simultáneamente. Por ello, el deseo de vivir de acuerdo con las mismas y seguir las indicaciones del Maestro llevó a traducirlas literalmente. En esta labor no se excluye que los dichos fueran reducidos y actualizados; pero antes de corregir o ampliar era necesario traducir literalmente. Las historias, por el contrario, debían ser contadas, y no es fácil determinar si su relato se efectuaba conforme a la

[35] En Hennecke, *Neutestamentliche Apokriphen* (²1924) 29ss puede encontrarse una reconstrucción de los fragmentos, incluidas las variantes que aparecen en la edición de los Evangelios de Sión.

[36] Dalman, *Jesus-Jeschua* 6.

configuración aramea de dicha historia o si recibía una nueva configuración. La traducción literal sólo existía en el caso de las palabras de Jesús. La suerte corrida por algunas palabras de Jesús de la fuente "Q" que habían sido provistas de un marco concreto demuestra que, en la perspectiva de los transmisores, existía de hecho una diferencia entre la tradición de los dichos y la de los hechos de Jesús. En el caso del mensaje del Bautista en Mt 11,2-6 y Lc 7,18-23 llama la atención que los transmisores manifiesten la pregunta y la respuesta de forma casi idéntica, cosa que no ocurre en la parte narrativa de dicho texto. Lo mismo sucede en el caso de las palabras del Centurión de Cafarnaún y la respuesta de Jesús en Mt 8,8-10 y Lc 7,6-9. Son distintas la introducción y la conclusión mientras que el núcleo de la narración ha sido transmitido en forma casi idéntica. Hay por tanto dos posibilidades: o bien que en la misma fuente naciera ya un texto narrativo que sirvió de marco a las palabras y que uno de los transmisores (o tal vez los dos) consideraran que podían prescindir de él o bien que la fuente no proporcionara ningún marco (narrativo) y los transmisores distinguieran entre su responsabilidad frente al texto de los dichos de Jesús y sus deberes como redactores.

3. Con todo, no es posible imaginar que los límites lingüísticos puedan ser reducidos a términos simplemente geográficos. Hay que suponer que en el norte de Palestina se conocía bastante el griego[37] y podemos imaginar perfectamente que en ciudades sirias como Antioquía y Damasco había en los diferentes estratos de la población gente que hablaba las dos lenguas. Para pueblos como el alemán que en su mayoría vive la unidad lingüística sin problemas, hablar varias lenguas es signo de educación especial. Los holandeses y los suizos les pueden convencer de lo contrario. El ejemplo de los habitantes de Estonia y Lituania es tal vez más evidente, pues el plurilingüismo de estos pueblos no se ha debido a intercambios culturales sino a que el propio idioma se ha superpuesto a los de sus antiguos dominadores. La situación de las comunidades sirias debe imaginarse de forma semejante. Los judíos que vivían allí y entendían el arameo recibieron el anuncio sobre Jesús en el marco de la primitiva comunidad de Jerusalén y lo llevaron a su patria en griego; también pudo ocurrir que algunos cristianos bilingües de Jerusalén llevaran dicho mensaje a Siria como misioneros. Hech 11,19s refleja expresamente el segundo tipo de difusión del mensaje cristiano. Pero esta forma no se opone a la primera, pues lo que le ocurrió al eunuco de la reina de Candases (Hech 8,27-39) le podía ocurrir a cualquier judío de Antioquía o de Damasco.

4. Si se intenta reconstruir así el paso del arameo al griego, dejando abiertas las distintas posibilidades que irían desde la traducción literal (sobre todo de las palabras de Jesús) hasta la reelaboración total de la forma

[37] G. Kittel, *Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum* 34ss.

(en el caso de las historias especialmente) habrá que renunciar al argumento de los semitismos a la hora de decidir entre ambas posibilidades cuando se estudia la tradición evangélica. Y ello porque "semitismo" no es un concepto científico "unívoco". Sólo las traducciones inexactas que aparecen ocasionalmente pueden ofrecer una prueba de que nos encontramos ante un original arameo. Es posible que este hecho sea constatable algunas veces, especialmente en el caso de las palabras de Jesús; pero no se puede pensar que este tipo de traducciones era característico del conjunto de la tradición. A pesar de todo, este fenómeno no se puede interpretar de forma unívoca ya que puede depender (y de hecho es frecuente que dependa, sobre todo en el caso de los dichos de Jesús) de una primitiva forma aramea. Pero también puede ocurrir que se deba a un mimetismo inconsciente respecto a la Biblia griega, fenómeno muy comprensible en estas comunidades. Tampoco puede descartarse la posibilidad de que la historia haya sido construida conscientemente en un estilo evocador de la historia sagrada del Antiguo Testamento; esta posibilidad no debe ser excluida sobre todo en la obra de estilista llevada a cabo por Lucas, quien hace que la historia del Bautista comience como las historias proféticas: "La palabra de Dios vino a Juan, el hijo de Zacarías en el desierto" (Lc 3,2). Hay que contar, por último, con la difusión de semitismos entre los judíos nacidos en países de lengua griega e incluso entre los aborígenes de esos mismos países. Muchos de los fenómenos lingüísticos habitualmente considerados como "semitismos" podrían explicarse en realidad perfectamente sobre la base de la historia interna de la lengua griega. De hecho se debe suponer en muchos casos que la evolución de la lengua griega fue acentuada en su última fase por tendencias semitizantes. Así pues resulta imposible resolver la cuestión de la existencia y del modo de la tradición aramea sobre la base de los semitismos. En nuestros estudios debemos seguir teniendo en cuenta las posibilidades apuntadas más arriba; pero también se debe considerar que la configuración de la tradición en lengua griega (dentro de un ámbito estrechamente relacionado con el judaísmo griego) fue el momento inicial que desencadenó el proceso que condujo al nacimiento de nuestros Evangelios.

En este capítulo hemos mostrado que, de los elementos de la tradición evangélica, tres están ligados directamente a la predicación cristiana ("la palabra" en el sentido más amplio del término): las historias de la pasión, las parábolas, las palabras de Jesús de contenido haláquico. No es posible analizar estos géneros sin presentar antes aquellos tipos de los que surgieron. Por ello, después de estudiar el paradigma en el cap. III incluiremos un análisis del cuento (en sentido literario: cap. IV) y la leyenda (cap. V) así como el examen de otras formas narrativas corrientes en el ambiente del Nuevo Testamento (cap. VI). Uniremos asimismo a la exposición de la predicación parenética y a la tradición de los dichos contenida en ellas las otras formas de tradición sobre las palabras de Jesús (cap. IX). Pero en todos estos casos debemos preguntarnos (y esto vale incluso para la historia de la pasión) si y hasta qué punto está orientada la tradición a la predicación.

III

EL PARADIGMA

En las páginas anteriores hemos podido comprobar que de hecho fue una posibilidad real la paradoja de que unas personas iletradas llegaran a convertirse en creadores de "estilo". Al realizar dicha tarea esos hombres no siguieron el dictado de un deseo impulsor de creaciones artísticas sino un impulso vital. Este tuvo su origen en la única actividad práctica que podían realizar estos súbditos de un nuevo reino: hacer propaganda en favor de su fe y afianzar las comunidades en dicha fe. La afirmación "nosotros no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído" (Hech 4,20) revela el objetivo determinante de este proceso no literario. Nace así una forma de relato que se aparta de lo personal y se interesa sobre todo por los hechos objetivos. El polo opuesto a este relato elaborado que hunde sus raíces en las necesidades misioneras lo constituye el protocolo, es decir, la fijación de un acontecimiento sobre el papel realizada en la medida de lo posible al margen de cualquier finalidad y, precisamente por ello, desprovista de forma y color. Una consecuencia del conocido paso de la crítica literaria a la crítica histórica fue considerar como una especie de protocolos a las fuentes de los sinópticos (en Marcos originario y la fuente "Q", reconstruidos hasta cierto punto). El error de esta forma de ver las cosas es evidente: si los primitivos narradores hubieran transmitido las cosas a la manera de un escribano que daba cuenta asépticamente de ciertos hechos en sus protocolos, habrían renunciado totalmente al estilo narrativo. No lo hicieron porque al transmitirlos se sentían motivados por la misma finalidad que determinó la actividad del predicador, es decir, ganar adeptos y convencer y fortalecer cada vez más a aquellos que ya habían sido ganados. Para utilizar una expresión lo más general posible, a este proceso de elaboración estilística determinada por dichas motivaciones lo llamaremos "edificante".

Ahora bien: se puede aceptar que la motivación que determinó la actividad de aquellos hombres tuvo consecuencias para la configuración del material; pero podría dudarse de que esa configuración fuera idéntica en todos sitios. En principio no hay razones para pensar que en sitios diferentes y en condiciones diversas se obtuvieran los mismos resultados, pero es posible

admitir que hubo cierto paralelismo en el proceso de desarrollo ya que la ley que determinó la elección y elaboración del estilo de las narraciones fue la misma en todos sitios. Incluso hoy ocurre que si un orador recorre un área geográfica determinada no sólo para suscitar sentimientos sino también para invitar a tomar determinadas posturas, tal y como sucede en el caso de la propaganda política o la orientada a fundar alguna organización, es muy posible que se mueva en el mismo mundo de ideas que otro representante del mismo partido u organización en un área geográfica próxima. El objetivo, la consigna dada desde arriba, el "material" transmitido a ambos oradores —histórico, estadístico, slogans, los motivos clave de la campaña— determinan la semejanza de presentación. Pero siempre habrá cierta diferencia ya que se trata de hombres con tendencias, formación y educación distintas que se dirigen, además, a un público diverso.

En el caso de la propaganda cristiana de la primera época, el único elemento que generó realmente diferencias apreciables fue el último de los indicados, es decir, la diversidad de los destinatarios. Las diferencias personales tuvieron menos importancia, pues es muy posible que esos hombres sin formación literaria no dispusieran de una elasticidad de discurso tal que diera origen a formas de expresión tan diversas. De hecho se sentían más atados que los oradores actuales al material consignado —a ellos o a sus predecesores—, como forma narrativa más adecuada para los objetivos misioneros; más atados a lo que se iba transmitiendo de unos a otros (un precursor del moderno "material" de oradores). Dicho material estaba relativamente establecido, es decir, el tipo de narración e incluso la marcha del relato era fijo en sus líneas básicas. Con todo, la atención prestada a los objetivos de la predicación podía y debía originar variaciones. No es posible dar una respuesta unívoca a la cuestión de cómo llevaba cada uno dicho material (por escrito o de memoria). En este punto se debe contar con la memoria de cada cual, que como se sabe no se puede minusvalorar en el caso de gente iletrada, sus habilidades literarias, las inclinaciones y aptitudes personales. Cuando Pablo, que, como el resto de los misioneros, dependía en cuanto tal de los materiales recibidos, afirma en 1 Cor 7,35. "Respecto a los solteros no ha dispuesto nada el Señor, que yo sepa", no es posible saber si habla de una tradición que él conocía de memoria o de dichos de Jesús escritos que él llevaría consigo. Incluso en el caso de la cita de la tradición sobre la cena en 1 Cor 11,23 es imposible determinar con certeza si Pablo llevaba estas palabras por escrito. Cualquier judío formado en las escuelas rabínicas poseía suficiente práctica nemotécnica para recitar estos textos de memoria. Del rabí Yojanan ben Zakkai dice el Zukka babilónico 28a: "Nadie lo vio jamás sentado y en silencio, sino en silencio repitiendo (musitando)". Aquellos predicadores, de menor formación, se encomendarían más al papiro que a la propia memoria. De todos modos, la cuestión que venimos debatiendo, es decir, si se trata de tradición oral o escrita, es un problema de segundo orden. En ambas formas de tradición es posible una relativa fijación de materiales que no excluye ciertas variaciones.

En el caso de una "literatura" menor de carácter religioso hemos de suponer principios no literarios: es posible que una parte de los materiales no estuviera escrita sino que se transmitiera oralmente. Puede incluso que, si estaban escritos y se hacían diversas copias, no estuvieran destinadas a ser leídas simplemente, sino que eran una especie de "material" que el poseedor podía utilizar. En términos modernos, estos textos llevarían una etiqueta indicando "sólo para información personal" o "ad instar manuscripti".

Es inútil buscar analogías de este fenómeno en la literatura mayor. Ni siquiera el nombre que da Justino a los Evangelios[38] puede ayudarnos a establecer un paralelo, pues en el caso de Justino nos hallamos con una tendencia apologética que pretende elevar el cristianismo a la altura del mundo culto y así etiqueta a los Evangelios de "memorias", situándolos en la línea de la literatura mayor. Tampoco los "memorabilia" de Jenofonte constituyen un término de comparación apropiado, pues esta obra revela una gran personalidad literaria, gran familiaridad con el estilo narrativo, en pocas palabras, un carácter literario demasiado marcado y, en ciertos estratos, es inferior a la tradición evangélica por lo que a fidelidad a los hechos se refiere[39]. Dentro de la literatura mayor no hay ejemplos análogos comparables a los Evangelios considerados como libros, pues dichos "libros" han sido compuestos sobre la base de diferentes elementos en parte "preliterarios"[40]. Ni siquiera en el Evangelio de Juan se halla ausente la conciencia de que su libro es una selección de historias[41]. Por ello es difícil determinar el lugar preciso que ocupan los Evangelios en la historia de la literatura universal. Un paralelo formal son algunas colecciones de historias de filósofos[42]. Con todo, el problema de los paralelos de la literatura evangélica no podrá ser considerado en toda su extensión hasta el cap. IV.

He pretendido señalar las condiciones en que hubo de formarse la tradición evangélica si quería configurarse en cuanto tal y recibir así vida y pervivencia. El método constructivo nos podría ayudar por tanto a obtener una idea general aproximativa de aquel proceso que debió de conducir desde los primeros relatos de los testigos oculares a la formación del tipo de narración

[38] "Apomnemoneuta" Apología I 66 et passim; los textos se hallan en Preuschen, *Antilegomena* (²1917) 33ss.

[39] Cf. Wendland, *Urchristliche Literaturformen* (²1923) 266 n. 1.

[40] Cf. K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (1919).

[41] Cf. nota 42.

[42] Menciono un ejemplo significativo. Normalmente no se acentúa lo suficiente que el autor del Evangelio de Juan ha dado a su Evangelio una conclusión (20,30s), que en realidad iría muy bien en un libro de otro género, una recopilación de signos de Jesús tal y como los presentan los sinópticos. El autor hizo esto ciertamente para presentar su libro como los otros, es decir, como un libro evangélico. Escribe: "polla men oun kai alla sēmeia epoiēsen ho Iēsous enopiōn tōn mathetōn, ha ouk estin gegrammena en tō(i) biblio(i) toutō(i). tauta de gegraptai, hina pisteusēte, hoti Iēsous estin ho Christos ho hyios tou Theou, kai hina pisteuontes zōēn echēte en tō(i) onomati autou". Luciano provee su colección de "chria" de la vida de Demonax de una conclusión de carácter semejante: "tauta oliga pany ek pollōn apemnēmoneusa, kai estin apo toutōn tois anaginōskousi logizesthai hopoios ekeinos anēr egeneto".

que denominó paradigma. Si deseamos preguntarnos además *cómo eran tales narraciones* hemos de volver nuestra mirada a la tradición conservada e intentaremos descubrir en ella testimonios del tipo más antiguo y valioso. La rapidez de dicha labor se verá facilitada por las divisiones establecidas por la crítica literaria dentro de los Evangelios sinópticos y que tendrán suma importancia a la hora de responder a la pregunta que nos hemos planteado más arriba. *El método constructivo*, que deduce el proceso de desarrollo basándose en los condicionamientos, y *el método analítico*, que estudia las diversas partes de los elementos conservados, convergen: la tesis obtenida mediante el primero (es decir, la afirmación de que las narraciones más antiguas sobre Jesús fueron realizadas y fijadas en orden a la predicación) se ve confirmada definitivamente sólo cuando se indica que el estrato más antiguo de las tradiciones sinópticas —tal y como pretende individuarlas el método analítico— revelan signos de aquella configuración y fijación de los materiales.

Y de hecho es esto lo que ocurre. La crítica literaria ha aprendido a servirse de la ayuda ofrecida por la crítica estilística; esto ha llevado a prestar más atención a la existencia de dos estilos narrativos diferentes en el Evangelio de Marcos. Este descubrimiento, establecido por Hermann von Soden con exquisita sensibilidad artística[43], ha sido confirmado y desarrollado por Emil Wandling a base de instrumentos filológicos[44]. Estos dos autores han pretendido sacar a la luz el estrato más antiguo del Evangelio de Marcos, el Marcos primitivo (Ur-Markus); al enfrentarse con las distintas perícopas de este Evangelio se han visto constreñidos a decidir si pertenecen a la serie de narraciones más antiguas o a las más recientes (Wendling va aún más lejos: pretende establecer de hecho si forman parte de la reelaboración del Evangelio). En esta forma de tratar el problema juegan un papel muy importante las cuestiones sobre correspondencias, paso de una perícopa a otra, atención prestada al objetivo buscado por el autor, obtención de un relato primitivo. Si nos queremos mantener dentro de la claridad típica de la

[43] H. Von Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* (1904) 22ss.37ss, cf. también del mismo autor, "Das Interesse des apostolischen Zeitalters an der evangelischen Geschichte", *Theol. Abhandlungen für Weizsäcker* (1892).

[44] Wendling, *Ur-Markus* (1905); *Die Entstehung des Markus-Evangeliums* (1908). Deseo recalcar que no siempre estoy de acuerdo con las conclusiones del autor, sobre todo en el segundo de los libros citados; en mi opinión, dicha obra cuenta demasiado con una imitación literaria y muy poco con una utilización ingenua de motivos comunes. A pesar de esto, ambos escritos han contribuido sustancialmente a aumentar nuestros conocimientos. Cf. además, J. Weiss, *Das älteste Evangelium* (1903) y el artículo del mismo autor en *ThR* (1913) 183ss. Desde 1921 se han vuelto a realizar esfuerzos científicos, que por el momento resultan esporádicos, que pretenden sacar a la luz fuentes de los evangelios sinópticos desconocidos hasta hora. Están marcados por los nombres de Eduard Meyer, E.D. Burton, B.H. Streeter, W. Bussmann: Cf. sobre esto Juelicher-Fascher, *Einleitung in das Neuen Testament* y el artículo de J. Schniewind en *ThR* (1930) 129ss. Naturalmente, no se puede hablar todavía de resultados homogéneos, seguros y ni tan siquiera verbsímiles. Pero considero que tampoco se ha demostrado aún que la investigación pueda continuar básicamente por este camino. No obstante, estos trabajos con algunos de sus resultados parciales han contribuido a profundizar nuestros conocimientos.

crítica puramente estilística será mejor renunciar a estas cuestiones. Nuestra opción se ve justificada por el hecho de que nuestra preocupación no se centra en un libro, una fuente, una serie de historias concatenadas, sino, única y exclusivamente, en el tipo de paradigma tal y como se ha podido conservar en las historias más antiguas. Desaparecen así todas las cuestiones de relaciones, ya que todas estas historias ejemplares existieron de forma independiente debido a que eran eso, paradigmas. Frente a esto tienen una importancia capital las observaciones de los dos estudiosos mencionados más arriba. Ambos distinguen entre las narraciones conservadas en 2,1 — 3,6 y las amplias historias del grupo que va desde 4,35 hasta 5,43. "En el primer caso todo el discurso se centra en la palabra de Jesús; en el segundo, interesa el acontecimiento en cuanto tal"[45]. Un análisis somero demuestra que las narraciones de la primera serie corresponden más o menos a lo que se esperaría de un paradigma. Recurrimos a ellas y a otras semejantes, no para analizar el Evangelio de Marcos, sino para reconocer el estilo propio del paradigma. Si se han conservado paradigmas deben encontrarse en este grupo.

Es verdad que no se puede olvidar una cosa: cuando las referidas historias se vieron destinadas a ser asumidas en un Evangelio, lo que anteriormente había sido "material" del predicador se convirtió en lectura para los cristianos. Comenzó así la evolución descrita en el prólogo de Lucas; el proceso hacia la obra literaria da sus primeros pasos. Hemos de contar con que, en algunas partes del Evangelio de Marcos, la pureza del género se ha oscurecido y el estilo se ha hecho más literario. Ello nos llevará a deducir el elemento típico apoyándonos en la riqueza de los testimonios sin conceder valor supremo a las características individuales. El material nos lo ofrece Marcos básicamente. Se pueden tener en cuenta algunas historias de Lucas. Las historias de los ciegos y del sordomudo de Mt 9,27ss serían valiosísimas si pudiéramos estar seguros de que son originales; pero es posible que se trate sólo de compilaciones hechas por el Evangelista a partir de motivos paradigmáticos corrientes, es decir, se trataría de construcciones literarias. En líneas generales son 18 las narraciones que, aunque en grado muy diverso, responden a nuestras expectativas. Para ofrecer una idea lo menos confusa posible del estilo propio del paradigma, voy a enumerar en primer término 8 historias que, en mi opinión, representan dicho tipo con una pureza considerable:

La curación del paralítico: Mc 2,1ss.
La cuestión del ayuno: Mc 2,18ss.
Las espigas arrancadas en sábado: Mc 2,23ss.
La curación de la mano paralítica: Mc 3,1ss.
Los familiares de Jesús: Mc 3,31ss.
La bendición de los niños: Mc 10,13ss.

[45] Von Soden, *Die wichtigsten Fragen im Leben Jesu* 23.

El tributo al César: Mc 12,13ss.
La unción en Betania: Mc 14,3ss[46].

Además de estas 8 historias típicas, podemos considerar paradigmas otras 10 historias representativas de un tipo menos puro que serán consideradas como tales en el estudio que sigue:

La curación en la sinagoga: Mc 1,23ss.
La vocación de Leví: Mc 2,13ss.
Jesús en su patria: Mc 6,1ss.
El joven rico: Mc 10,17ss.
Los Zebedeos: Mc 10,35ss.
El ciego de Jericó: Mc 10,46ss.
La purificación del templo: Mc 11,15ss.
La pregunta de los saduceos: Mc 12,18ss.
La falta de hospitalidad de los samaritanos: Lc 9,51ss.
El hidrópico: Lc 14,1ss[47].

Hemos partido de la predicación: se debe tratar, por tanto, de un material para el predicador que éste podría intercalar en su anuncio después de una debida selección. Aún no podemos referirnos a la historia de la pasión, que no nos ocupará hasta el cap. VII. Ello hace que queden excluidas algunas piezas pertenecientes al contexto de la pasión, tales como la escena de la Cena, o vinculadas tal vez a ella, como la narración de la entrada en Jerusalén. Tampoco las historias de epifanía, tales como el bautismo o la transfiguración, pueden ser utilizadas como ejemplos de la vida y la obra de Jesús. La curación de la suegra de Pedro nos la narra Marcos en el contexto de la discripción de un día sin principio ni fin: el acto inaugural es la vocación de los discípulos y sólo en la curación de masas narrada en Mc 1,32 y en la huída de Jesús provocada por dichas curaciones se llega al final

[46] La narración no es un antiguo componente de la historia de la pasión, sino que era originariamente independiente: Cf. cap. VII.

[47] En esta enumeración se pueden echar de menos dos piezas extracanónicas que, tanto por su contenido como por su forma, se hallan muy próximas a los paradigmas: la narración del hombre que trabajaba el sábado (Lc 6,4 según el códice D) y la de la adúltera, que los testimonios de la koiné, el códice D y la versión latina leen en Jn 8,3-11, los testigos del denominado grupo de Ferrar, después de Lc 21,38 y otros en otros textos de los evangelios. Pero la perícopa del hombre que trabajaba el sábado, que en la 1ª edición situábamos entre los paradigmas de tipo menor, constituye en realidad una pieza literariamente "protegida" y semejante a los "chria", como demostraremos en el cap. VI. Allí indicaremos cómo la historia tenía que aparecer en el estilo del paradigma. Por su parte, la narración sobre la adúltera es presentada en una forma sustancialmente más amplia que lo que es normal en los paradigmas y, sin embargo, no es una novela. Existe ciertamente un texto originariamente paradigmático que estaba sometido a toda clase de cambios tanto no literarios como literarios, mientras que la historias canónicas estaban preservadas frente a dichos cambios gracias a su elaboración literaria. La misma tradición textual conserva una huella de aquel proceso; muestra un texto cuya expresión no está aún solidificada, sino que se halla sometido a tendencias transformativas. Así pues, esta narración ha de ser situada entre las formas mixtas (cf. p. 95).

del discurso. Por otra parte, en el texto actual de Marcos la confesión de Pedro aparece unida al primer anuncio de la pasión. Nada se nos dice, por tanto, de la respuesta de Jesús a dicha confesión. Y precisamente por esto tampoco nosotros podemos decir qué sentido básico tenía este hecho para el primer narrador: si pretendía resaltar la confesión del discípulo o distinguir entre sus intenciones mundanas y los pensamientos de Jesús o si su intención era, por el contrario, llamar la atención sobre el hecho de que la confesión decisiva de la comunidad sobre Cristo había sido proclamada ya en vida de Jesús. Por ello, ni el relato de la confesión de Pedro ni el de la suegra de este Apóstol pueden entrar en el marco del presente capítulo.

Un signo básico de que un pasaje ha existido aisladamente lo constituye su *acabado perfecto*. Este permite reconocer que originariamente había cierto número de pequeñas unidades independientes y no una biografía de Jesús perfectamente trabada. De hecho observamos que la mayoría de estas historias se suceden sin que exista conexión entre los distintos acontecimientos. La acción alcanza su punto culminante en la palabra o actividad de Jesús objeto de la misma: es lo que ocurre en el caso de la bendición de los niños y en la historia de los familiares de Jesús; en otros, la acción resuena en la aclamación festiva del coro formado por el pueblo: es el caso de la curación del paralítico. Tanto en una como en otra forma de concluir la narración, podemos imaginar que ahí tenía lugar el paso a la predicación, ya que en ambos casos la narración se caracteriza por estas formas conclusivas, presentadas como ejemplos de lo que era Jesús y de lo que vino a traer. Las conclusiones referidas a un contexto más amplio no forman parte de la forma originaria del paradigma. Por ejemplo: Mc 3,6 es una indicación pragmática del evangelista que relaciona con la pasión, no sólo la historia de la mano paralítica, sino toda la unidad que va desde 2,1 hasta 3,5; es posible, y resulta verosímil, que esta conclusión haya desplazado una conclusión original de la historia adecuada al estilo del paradigma. Mc 11,8 concluye la escena de la purificación del templo con una conclusión pragmática parecida a la de Mc 3,6; también esta conclusión debe relacionarse con el conjunto de la entrada de Jesús en Jerusalén y con la "enseñanza" transmitida en dicho acontecimiento. El versículo resulta extraño en la perícopa original, que posiblemente finalizaría con la palabra de Jesús[48]: el texto paralelo del Evangelio de Juan, una narración independiente de gran valor (2,14-17), mucho más colorista pero no más profana, termina con una referencia a los discípulos, recordando que este celo por la casa de Dios corresponde a las palabras de la Escritura; esta referencia posee en el marco

[48] Sólo la cuestión de la unión entre este pasaje y el de la autoridad (Mc 11,27-33) presenta cierta dificultad; este último con las palabras "¿con qué autoridad haces esto?" parece exigir la conexión con la purificación del templo, que Marcos le había negado. Pero en la cuestión sobre la autoridad puede tratarse tal vez de una pieza de la tradición de los dichos; un "tauta" indeterminado (Mt 11,25) lo encontramos también en un pasaje de la fuente 1. En tal caso, la concepción historizante de Mc 11,27 se debería al evangelista y la cuestión sobre la autoridad habría sido transmitida originariamente sin indicación histórica.

de la predicación un valor edificante mucho más directo (lo que sigue a dicho recuerdo es interpretación de Juan y no tiene nada que ver con la tradición prejoánica). En este punto debemos tomar nota del caso, muy poco frecuente, en que un acontecimiento ha sido transmitido en dos paradigmas diversos, aunque muy afines en la presentación y la valoración de los hechos. Esta peculiaridad de la historia de la tradición se explica tal vez porque la perícopa en cuestión estaba vinculada de algún modo a la pasión (su emplazamiento en el comienzo de la vida pública de Jesús en el Evangelio de Juan ha de ser atribuida al Evangelista). La importancia de la historia de la pasión en el marco de la predicación habría hecho que la historia que nos ocupa se conservara en dos formas.

El carácter de narración independiente se descubre asimismo en la *forma acabada* que a veces presenta el comienzo de la historia. En muchos casos el inicio de un pasaje permite reconocer aún con claridad que en su origen era independiente. La acción inicia sin presupuesto alguno y sin introducción de ningún tipo. Un buen ejemplo lo constituye la historia de las espigas arrancadas en sábado de Mc 2,23: "Un sábado pasaba él por los sembrados y los discípulos comenzaron..." Si comparamos algunos textos de Marcos con los paralelos de Lucas se verá hasta que punto Marcos ha conservado el texto original en las introducciones. Y ello incidentalmente. La perícopa de la vocación de Leví está adosada sin más, en Mc 2,13, a la historia del paralítico, sin que exista ningún elemento que la ponga en relación con ella: "Jesús salió de nuevo a la orilla del lago, la gente acudía a él y les enseñaba". Esta afirmación es el paso de una perícopa a la otra; a ello sigue, de forma totalmente independiente e introducida casi sin demasiada lógica, el nuevo pasaje: "Al pasar, vió a Leví de Alfeo" (el autor nos había introducido ya de hecho en la enseñanza). Frente a ello, el texto de Lucas dice: "Después (de la curación), al salir, vió a un recaudador llamado Leví" (Lc 5,27). En este caso no es posible captar los límites exactos de las dos perícopas. Después de esta historia, Marcos resalta además que "los discípulos de Juan y los fariseos estaban de ayuno y fueron a preguntarle a Jesús..." (Mc 2,18). Lucas, por su parte, sigue en el ambiente del banquete ofrecido por el recaudador, al que se habían opuesto los fariseos y escribas, y continúa del modo siguiente: "Entonces dijeron ellos (los que le habían criticado): los discípulos de Juan tienen sus ayunos frecuentes..." (Lc 5,23).

El inicio de la perícopa sobre los familiares de Jesús merece, por el contrario, una atención especial. En la primera edición de este libro hacíamos comenzar el pasaje sobre la madre y hermanos de Jesús ya en Mc 3,20s (como hace el mismo Bultmann). Los "suyos" salen para llevar a casa a su hijo y hermano que, según todas las apariencias, no está en su juicio. La defensa que Jesús hace de sí mismo ante la acusación de estar endemoniado que le había sido dirigida (3,22) habría separado el inicio de la historia de todo el resto. También Mc 3,31 es por sí mismo un comienzo independiente que no necesita presentación alguna: "Llegaron su madre y sus hermanos..." El sujeto de la acción no es el mismo que el de la presunta introduc-

ción a la misma[49]; y no es fácil captar el sentido que puede tener la supuesta separación del principio de la narración respecto al cuerpo del relato. Sin embargo, todos los elementos, llamativos a primera vista, se pueden explicar si se supone que Mc 3,20.21 prepara 3,31ss, una preparación construida por el Evangelista con fines pragmáticos. Esta forma de pragmatismo puede atribuirse perfectamente al Evangelista que en Mc 3,9 preparó la predicación del lago ofrecida luego en 4,1[50].

Sobre la base de estas observaciones podríamos emitir un juicio incluso sobre la historia de la falta de hospitalidad de los samaritanos, cuyo inicio y conclusión han sido reelaborados. En Lc 9,52a se revela con toda evidencia cómo comenzaba la historia transmitida por la tradición: "Yendo de camino entraron en una aldea de Samaría..." A la perícopa original no pertenecen ni la decisión de realizar un viaje ni el envío de los mensajeros[51]. Y es casi seguro que la crítica de Jesús al celo condenatorio de los discípulos, que aparece al final de la narración, no se expresaría en la forma indiferente con que la presenta el texto actual: "El se volvió y los regañó" (Lc 9,55). Pero tampoco puede saberse si los testigos del texto que hacen decir a Jesús: "¿No sabéis a qué espíritu pertenecéis" (D, entre otros, además de las versiones latina y siria) han conservado el texto original. La mayoría de estos testigos, salvo D, añaden: "El Hijo del Hombre no ha venido a perder vidas humanas sino a salvarlas". Puede que dichos testigos, con buen sentido, hayan intercalado la expresión que echaban de menos en el relato. El cambio del texto debe atribuirse al mismo autor que identificó a los dos discípulos, que aparecían anteriormente sin nombre alguno, llamándolos Santiago y Juan; con este último detalle habría pretendido además explicar el apelativo "hijos del trueno" conservado en Mc 3,17. A tal autor no le interesaba la reprimenda de Jesús a sus discípulos, sino la referencia al celo demostrado; para él la historia no era testimonio de cómo era Jesús sino del celo sagrado que animaba a los hijos del Zebedeo. Por ello no consideró necesario defender directamente ese celo y se conformó con el dato indirecto

[49] Mc 3,21 "hoi par'autou" - Mc 3,31 "hē mētēr autou kai hoi adelphoi autou". Cf. al respecto, K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 122. Es significativo que el códice D y la versión itálica hayan unido la frase de 3,21 con 3,22ss mediante un cambio del texto.

[50] En Mc 3,9 Jesús hace que le preparen la barca que utiliza en 4,1.

[51] K.L. Schmidt, op. cit., 260s. Lc 9,51 se puede reconocer como texto lucano en el mismo lenguaje: "egeneto de en tō(i) symplērousthai tas hēmeras tes analēmpseos autou". A ello se añaden las siguientes pruebas: 1) "autos to prosōpon estērisen tou poreuesthai eis Ierousalēm", en la introducción, y "to prosōpon autou ēn poreuomenon eis Ierousalēm" en la perícopa misma, son doublettes. Lucas ha tomado el dato de la perícopa, lo utilizó como introducción-marco y dio así a la historia el significado que debía tener en él: comienzo del viaje a Jerusalén. En un modo semejante, este mismo autor, en los Hechos de los Apóstoles, rellena su relato-sumario con material tomado de las narraciones que siguen; el hecho más llamativo en este sentido lo constituye Hech 4,34.35 comparado con Hech 4,36-5,2. 2) La misión de los mensajeros no encaja en la perícopa que hace que Jesús y sus discípulos pidan hospedaje en el mismo pueblo. El Evangelista que ya habrá introducido el envío de mensajeros en 7,3.6 ha incluido también en este caso en la acción a los mensajeros así como el objetivo de dicha misión "hōste hetoimasai autō(i)".

de que Jesús "increpó" a los discípulos. Si se considera que tal cambio (introducido tal vez según el modelo de las leyendas de discípulos: cf. cap. V) era probable[52], es posible enumerar entre los paradigmas esta narración en su forma original.

Como ejemplo del perfecto acabado de las historias según la forma del paradigma podemos mencionar, con las debidas precauciones, la narración de la cena tal y como la refiere Pablo en 1 Cor 11,23. La configuración de la misma *pudo haber sido determinada básicamente por el culto; pero el* comienzo —sin interés desde el punto de vista cultual— puede ser considerado como un toque estilístico de carácter "paradigmático": "Porque el Señor Jesús, la noche en que iba a ser entregado, tomó un pan..." Nos encontramos ante la referencia completa al sujeto de la acción (que, en todo caso, debe ser totalmente atribuida al estilo solemne del culto) y una indicación temporal exacta: la formulación no va unida a nada ni parte de presupuesto alguno.

Una segunda característica a la que se debe atender es la *brevedad y sencillez* de la narración. A la predicación sólo se puede añadir piezas breves; sólo una descripción sencilla, limitada a lo esencial es capaz de evitar que tanto el orador como el oyente aparten sus mentes del objeto de la predicación. La actividad narradora no posee valor intrínseco para el predicador. El relato no puede sobresalir por los elementos que todo narrador cultivado y con sentido artístico utilizaría como medios adecuados para indicar cuál es el centro de su narración. En el paradigma debe faltar toda caracterización de los personajes o descripción de sus circunstancias que respondiera al simple gusto narrativo. Y todo esto falta de hecho en nuestros paradigmas. De las circunstancias sólo se refieren aquellos elementos cuyo conocimiento es necesario para poder entender la actuación de Jesús. Le traen niños para que los toque; los discípulos increpan a la gente; eso es todo. Las circunstancias, el lugar, el tiempo son detalles sin importancia. Llegan a una aldea de Samaría, entra en una sinagoga, se pone en camino; nada se dice sobre estas circunstancias más precisas: la hora, el motivo, la presencia de otros personajes; y muchas veces se hace caso omiso incluso del lugar. Los fariseos y los herodianos se proponen tenderle una trampa en el diálogo y se acercan a él para preguntarle sobre el tributo al César: también en este caso son muy pocos los detalles indicados. A veces era necesario dar

[52] También se puede imaginar un desarrollo contrario, cosa que hice en la primera edición de este libro: se supone que la forma primera era una leyenda personal sobre Santiago y Juan, interesada únicamente en su piadoso celo; habría que imaginar luego una reelaboración estilística en la línea del paradigma, como las que presentan D o la forma más extensa de las versiones lat y sir^{c}. Pero contra esta explicación habla el hecho de que la actitud de los dos discípulos se halla muy poco fundada y su celo poco reconocido, cosa que no se adecua con una leyenda personal. La afirmación de los discípulos provoca una fuerte reprimenda y no un simple "epitiman". Así pues, el acento recae en lo que Jesús dice y el interés no se centra en las personas de los discípulos, por lo cual se puede concluir que resulta difícil que sus nombres se hallaran en la historia originariamente.

algunos más. Era necesario, por ejemplo, dar cuenta expresa de que el paralítico fue descolgado por el techo y la razón de dicha actuación: sólo así pueden comprenderse las palabras que siguen: "Viendo Jesús la fe que tenían" (Mc 2,5). En Mc 12,18 los saduceos deben ser presentados como enemigos de la resurrección, si se quiere que la pregunta que hacen a Jesús tenga sentido. También en la historia de los familiares de Jesús (Mc 3,31) se describe la situación con cierta amplitud de detalles. Quien escuche las *palabras de Jesús sobre sus verdaderos familiares, debe poder entender* también cómo fue posible que tuviera que rechazar incluso su casa paterna; sólo la reserva de los suyos ante su persona ayuda a comprender las palabras de Jesús.

Pero precisamente en este punto se percibe con claridad lo que de hecho no interesaba al narrador: el material biográfico[53]. Ni la madre ni los hermanos son mencionados por su nombre. También la historia de Nazaret sobre las relaciones con sus paisanos, en la que no podía faltar, por consiguiente, la presencia de algunos nombres, calla al menos el nombre de las hermanas. En la tradición más antigua no es posible encontrar respuestas a los interrogantes que se podrían plantear sobre las personas que formaban el círculo de íntimos de Jesús: si su familia mantuvo siempre la misma actitud reticente frente a él; si Simón, su amigo leproso de Betania, fue un amigo interesado por él o un enemigo cauteloso...*La ausencia de cualquier retrato de personajes* es una característica significativa del paradigma. ¿Qué sabemos en realidad del paralítico o del hombre de la mano seca, de Leví el recaudador de impuestos o de los familiares de Jesús, de los curados de Mc 1,23ss y Lc 14,1ss o incluso de la mujer que le ungió y cuya verdadera intención no es nunca expresamente indicada? Nada se nos dice de ellos; únicamente que se encontraban con Jesús y cómo contactaron con él. Lo que sabemos, lo único que debemos saber, es cómo reaccionó Jesús ante dichos encuentros.

Según parece, existe una excepción: el rico de Mc 10,17ss parece ser descrito en su individualidad. Pero cuando se observan las palabras con que se describe su entrada en escena, uno se da cuenta de que son necesarias para continuar el relato: "Se le acercó uno corriendo, se arrodilló y le preguntó: Maestro bueno..." Tanto el motivo del rechazo que hace Jesús de dicho saludo como la simpatía que éste demuestra hacia un joven tan fervoroso[54] dependen de la introducción; pero el relato en cuanto tal es motivado por las palabras sobre los ricos y el reino de los cielos con que

[53] L. Koehler, *Das formgeschichtliches Problem des Neuen Testaments* 34, cree que a la pregunta de por qué se nos ha transmitido la historia habría que dar lógicamente la siguiente respuesta: por interés biográfico. Si Köhler tuviera razón, la historia poseería un tenor diferente.

[54] Las palabras de Mc 19,21, "ēgapēsen auton" no hay que relacionarlas tal vez con el sentimiento, pues una historia que resulta tan sintética en sus elementos esenciales, no describe propiamente ningún tipo de sentimientos. Es muy posible que se piense en un gesto de caricia, "y lo acarició" (citas sobre este sentido del término pueden verse en el diccionario de Preus-

concluye la historia (Mc 10,25), elaboradas por Marcos en un pequeño diálogo (Mc 10,27) al que se añade el significado de dichas palabras. Así pues, la historia en su forma primitiva no revela ningún interés individual sino general; el motivo que indujo al rico a acercarse a Jesús y su nombre nos son desconocidos. En las ulteriores reelaboraciones de esta historia se han introducido otros elementos tendentes a individualizarla: la pertenencia del personaje a los dirigentes del pueblo (Lucas), su condición de joven (Mateo); se trataba de dos ricos, uno de los cuales se rascó la cabeza en actitud reflexiva ante las palabras de Jesús (evangelio de los nazarenos, en el comentario de Orígenes a Mt 15,14). Pero la historia originaria era un paradigma.

No quisiera emitir un juicio tan seguro sobre aquellas narraciones interesadas por los interlocutores de Jesús y que mencionan su nombre dando ciertas indicaciones sobre determinados elementos de su carácter. Así, en la historia de Zaqueo, lo más importante son evidentemente los elementos anecdóticos sobre este recaudador de impuestos: que era bajo de estatura (!), el modo en que, a pesar de ello, logra que Jesús le vea, el premio recibido y la justificación presentada ante Jesús. También la petición de los Zebedeos, narrada en Mc 10,35ss, contiene en el texto actual una respuesta sobre su destino personal, el martirio. En cualquier caso, se plantea la cuestión de saber si lo que seguía inmediatamente después de la petición de 10,37 en el original no era 10,41 ó 10,42ss, es decir, la indignación de los otros discípulos, o, al menos, la advertencia de Jesús. Se plantea además otra cuestión: saber si la narración no se refería en realidad a unos discípulos cuyo nombre no se ofrecía y que, movidos de un celo ambicioso por el futuro reino de Dios, osaron manifestar pretensiones de precedencia. En ese caso la historia sería en su origen un paradigma puro y estaría motivada por la petición de precedencia y la respuesta sobre la auténtica precedencia en el servicio. En su literalidad, el pasaje revela hoy un interés especial por la importancia de los hijos de Zebedeo y, en cualquier caso, dicho interés es ajeno al estilo de los paradigmas. También la historia de Marta y María revela idéntico interés; pero en este caso tanto los nombres de estas dos mujeres como la referencia a su relación personal con Jesús se hallan tan inseparablemente unidos a las palabras de éste que no puede pensarse que estas dos notas de carácter personal existieran separadas del resto de la narración. No nos encontramos ya ante una historia ejemplar resaltada por el evangelista mediante un hecho de la actividad de Jesús al margen de la

chen-Bauer). Este detalle no constituiría un elemento superfluo en el contexto, pues de este modo se habría indicado que Jesús no concibió la confesión de 10,20 como una fanfarronería sin contenido, sino que se fía de la piedad del rico y quiere ganarlo como discípulo. Stauffer, "agapaō", *ThWNT* I 48 considera que "Jesús ama al joven rico con el amor de Dios que invita a los hombres a lo más sublime". Si esta idea se expresara con la palabra "egapesen", la llamada de Dios hallaría expresión en alguna palabra de Jesús. Quien, por el contrario, entiende el "egapesen" como expresión de un sentimiento humano, tendrá que constatar la intromisión de una tendencia "novelística" en el sentido que explicaremos en el cap. IV) y considerar luego toda la narración como una forma mixta.

identidad de sus interlocutores, sino que nos acercamos más bien a otra forma de narración, es decir, el relato relacionado con hombres y mujeres "piadosos" de cierto renombre y a sus acciones más o menos "piadosas". Dicho de otra manera: nos hallamos en las fronteras de la *leyenda cristiana*. El interés que determinó la aparición de este tipo de narración se considerará en el cap. V.

Frente a lo que hice en la primera edición de este libro, no quiero incluir entre las leyendas una historia que en un primer momento pareve revelar interés legendario. Se trata de la historia del ciego de Jericó (Mc 10,46-52), que prefiero incluir entre los paradigmas de tipo menos puro. Ciertamente en este caso se da el nombre del interlocutor de Jesús (Bar Timeo), cosa que no ocurre en los paradigmas, salvo en el caso del nombre de los discípulos; por otra parte la narración trata más de la actitud que de la acción de Jesús. Con todo, la historia no se orienta en el sentido de una narración en torno a algún detalle sobre el ciego merecedor de especial atención: que deje el manto y se avalance hacia Jesús demuestra sólo su disponibilidad y confianza así como su fe. El acento de la narración recae, más bien, en la misericordia de Jesús: el ciego, que no puede abrirse paso entre el gentío, grita a Jesús; "muchos" de entre el gentío pretenden que calle, pero Jesús lo llama. ¡Ya está salvado! Su fe lo ha ayudado; de su curación no se dice mucho más[55]. El nombre del ciego (Bar Timeo), por el contrario, depende en mi opinión de la alusión a Jericó. Se tiene en efecto la impresión de que "el hijo de Timeo, Bartimeo", un mendigo ciego, (o "el mendigo ciego") era alguien conocido en este ambiente. La referencia al nombre del lugar forma parte de la perícopa como demuestra la presencia llamativa de ese nombre en dos ocasiones alterando la marcha del relato[56]: "Llegaron a Jericó" —frase de transición introducida por el Evangelista—; y "al salir de Jericó él y el gentío que lo acompañaba", frase con que comienza el pasaje. La historia pretende narrar la curación del conocido ciego Bartimeo en Jericó. A pesar de todo es posible que un paradigma mencionara un nombre conocido; pero considero que es mucho más probable que el paradigma hablara en su origen de la compasión sentida por Jesús hacia un ciego de nacimiento y que fuera, por tanto, un auténtico paradigma desprovisto de cualquier elemento propio de otro género; una narración breve que no ofrecía retrato alguno del personaje ni describía su curación; el acento del relato recaería exclusivamente en la compasión de Jesús y en la fe del ciego. Más tarde se habría identificado al ciego con el conocido ciego de Jericó. El silencio de

[55] Es significativo que Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition* 288, para quien las historias de milagros constituyen un grupo determinado por su contenido, emita el siguiente juicio sobre la narración del ciego Bartimeo: "Apenas resulta posible reconocer que en la base de la narración existe una historia originaria de un milagro que sería narrada de acuerdo con el estilo característico de las mismas". Pero el acento no recae, como ocurre en el caso de las "novelas" (cf. cap. IV) en el milagro, sino en otro elemento: la confianza del ciego.

[56] D e it han pulido el texto y han escrito la segunda vez en Mc 10,46 "ekeithen" en lugar de "apo Ierichō". Esto es signo de que el inconveniente fue percibido desde muy pronto.

Mateo y Lucas sobre el nombre demuestran que éste no formaba parte de la historia original como elemento constitutivo de la misma. Su introducción en el texto de Marcos resulta menos extraña aún si se supone que Bartimeo se habría convertido en seguidor de Jesús primero, y en miembro de la comunidad, después. Un indicio en este sentido podría constituirlo el final de la historia: "Y lo siguió en el camino".

La esencia del paradigma irá apareciendo cada vez con mayor claridad gracias a estas indicaciones particulares. Mientras que la leyenda permite la presencia de personajes individuales, el paradigma introduce tipos impersonales (de los que hemos hablado ya) o bien hace que las respuestas a la acción de Jesús no sean individuales sino *a coro*, elemento éste muy significativo. Los enemigos de Jesús aparecen la mayoría de las veces en grupo. Ejemplos de esta forma de narración los encontramos en la vocación de Leví, los conflictos provocados por el asunto de las espigas arrancadas en sábado y el tributo al César; pero también en el caso de los habitantes de Nazaret, de los discípulos de Jesús (en la historia de los niños, y, originariamente, en la historia del pueblo de Samaría) y de algunos personajes desconocidos (en la cuestión sobre el ayuno, en la de los familiares y en la de la unción) las respuestas son anónimas. Dicha presentación colectiva no debe atribuirse a una voluntad artística de los autores actuada de forma consciente sino a una forma natural de estilo que simplifica así el hecho real —palabras de un solo personaje o aclamaciones de varios—, ya que lo único que tiene importancia para los autores es el contenido de las palabras no quién las pronuncia.

Esta forma es muy corriente en las narraciones populares. Pero para caracterizarla no basta el término "popular", pues la narración popular puede ser también muy verbosa y responder a preguntas nacidas de la curiosidad. La brevedad concentrada del paradigma está relacionada con una disciplina que pone el material al servicio del interés del predicador, evita las divagaciones y calla todo lo que no es esencial. Incluso aquellos elementos que sólo sirven para llamar la atención, para fascinar, deben ser considerados secundarios desde la perspectiva de la predicación.

Ahora bien, también la presentación de las *curaciones* revela un modo de narrar sencillo sobre todo si se las compara con otras historias de curaciones tanto cristianas como no cristianas[57]. En ellas se puede observar los motivos típicos del estilo habitual de las historias de curaciones: algunos datos sobre la historia del enfermo, la técnica terapéutica empleada, indicaciones sobre la realidad de la curación. De estos "tópicos" encontramos muy poco o casi nada en los paradigmas, que normalmente se limitan a ofrecer un mandato de Jesús y su cumplimiento. Ocurre incluso que estos elementos faltan en algunos casos, como en el de la historia del hidrópico de Lc 14,4. Cuando

[57] Para tales estudios ha sido determinante el libro de O. Weinreich, *Antike Heilungswunder* (1909). Weinreich ha puesto de relieve y ha analizado los elementos esenciales del tópico de las historias de milagros que trataremos en el cap. IV.

no ocurre así, como en la curación de los leprosos de Mc 1,40ss, la historia revela un carácter que no se adecua al estilo del paradigma. En tales casos la configuración del relato ha sido determinada por elementos diferentes a los que actúan en el caso de la predicación. Tales diferencias me impiden reunir en un mismo grupo todas las historias de curaciones de los Evangelios, como hace Bultmann[58]. Al agrupar todas estas historias, los autores se apoyan únicamente en los contenidos de las mismas, es decir, en el hecho de que todas ellas se refieren de algún modo a una curación milagrosa. Pero desde el punto de vista del estilo, las cuatro historias que incluyo entre los paradigmas se distinguen claramente de aquellas otras que presentan ampliamente el tópico de la curación, es decir, las narraciones breves sobre curaciones a considerar en el cap. IV. La curación del paralítico de Mc 2 debe ser considerada un tipo especial, ya que el centro de la narración lo ocupa, no la curación, sino el perdón de los pecados[59]; la curación, ocurrida sólo al final de la narración, manifiesta ante todo el pueblo el derecho de Jesús a perdonar los pecados. El elemento central de la curación realizada en la sinagoga (Mc 1,23-27) es el encuentro de Jesús con el demonio: "Nosotros (los que pertenecemos al mundo de los espíritus) sabemos quién eres tú; el santo de Dios". Esta respuesta no es comparable con el grito del poseído en la otra narración sobre la curación de un endemoniado en Mc 5,7: "Jesús, Hijo del Dios Altísimo". En el primer caso, el interés se centra en que el demonio reconoce en tierra de gentiles al enviado del Dios verdadero y le suplica indulgencia. Ambas historias poseen para Marcos el mismo significado desde la perspectiva del secreto mesiánico: los demonios se dan cuenta de quién es aquél a quien los hombres no reconocen. Pero el interés del primer narrador, expresado en la configuración de la historia, es otro y se orienta a ofrecer una prueba del carácter mesiánico de Jesús en el caso de Mc 1, y de una acción poderosa en tierra de gentiles, en el de Mc 5. Por ello, en el primer relato, el hecho fundamental es la curación, mientras que en la sinagoga la referencia a la curación se limita a una sola frase. La curación de la mano seca y del hidrópico, es decir, la tercera y cuarta de las historias paradigmáticas de curación, presuponen, en fin, que Jesús puede realizar curaciones. El interés de estas historias es el modo en que se resuelve la cuestión del sábado. Las palabras con que concluye la historia en Lc 14,5 son testimonio evidente de dicho interés; como hemos dicho más

[58] Bultmann ha hecho notar un importante hecho de crítica estilística: de las historias de milagros separa un grupo de perícopas que "no (son narradas en el estilo de las historias de milagros", "pues el milagro ha sido puesto totalmente al servicio de la agudeza de los apotegmas". Pero las piezas que Bultmann incluye en este grupo – las tres curaciones hechas en sábado, así como Mt 12,22-36 (que constituye de hecho un grupo de dichos), la historia de los diez leprosos, de la mujer sirofenicia y del centurión de Cafarnaún– son demasiado distintas entre sí como para que se pueda hablar aquí de un estilo uniforme. Por otra parte, Bultmann tiene que incluir en el mismo género de las "historias de milagros" las dos curaciones de endemoniados que aparecen en Mc 1 y Mc 5, lo cual me parece imposible por razones de crítica de estilo: cf. más arriba, en el texto.

[59] Cf. *infra* p. 70.

arriba, la conclusión originaria de la historia en Mc 3,6 ha sido transformada, pero la pregunta enigmática de Mc 3,4 demuestra cuál es el interés de la narración: anunciar la nueva justicia bajo cuyo dominio no habrá posibilidad de cerrarse a hacer el bien. No es posible demostrar que ambas narraciones sean propiamente duoblettes.Contra tal identificación milita el hecho de que Lucas ofrece ambas formas de la narración, mientras que el mismo Lucas omite la unción de Jesús por la pecadora y la pesca de Pedro, precisamente porque se dio cuenta de que eran doublettes de las correspondientes perícopas de Marcos. No existen, pues, razones que lleven a identificar en un solo hecho las dos curaciones narradas en Mc 3 y Lc 14. Más bien hay que reconocer que son dos hechos distintos narrados en la forma simple del paradigma.

La limitación de estilo que se impone el paradigma debe interpretarse en el caso de las curaciones como en los otros casos analizados. El acento de la narración no recae en el proceso del milagro o la habilidad técnica del taumaturgo; lo único importante es que Jesús ha realizado una curación y cómo él mismo ha manifestado brevemente el sentido y la finalidad de su *actuación a la persona favorecida por la curación y a los testigos de la* misma. Estos son los motivos con significación inmediata para la predicación. Hemos pasado así del elemento que caracteriza negativamente el paradigma al que lo caracteriza positivamente. Creemos que la denominación más acertada de este estilo es la de *estilo edificante*[60] En relación con esta dimensión se sitúa la tercera de las propiedades del paradigma, es decir, la coloración religiosa —que traducido en otros términos significa no mundana— de la narración. Se puede comprobar continuamente que ciertas expresiones del lenguaje bíblico y de la actividad misionera de la comunidad primitiva son utilizadas técnicamente: les predicó "la palabra" (Mc 2,2); "dolido por la obstinación de su corazón" (Mc 3,5); "aquello le resultaba escandaloso" (Mc 6,3); puede que incluso el "los bendecía" de la historia de los niños de Mc 10,16 deba ser situado en esa línea. Que en la escena de la purificación del templo Jesús no dirija una diatriba a la gente sino que "les enseñara diciendo..." (Mc 11,17) contradice las exigencias de un arte literario excesivamente realista y satisface en la misma medida las necesidades de la predicación[61].

[60] Cf. *supra* p. 48.

[61] La historia de la cananea, cuyo auténtico cuerpo lo constituye un diálogo y que en su origen no pertenece a los paradigmas, sino que parece haber nacido de la tradición de los dichos, da idea de la fuerza con que se manifestó en las comunidades la necesidad de reelaborar el estilo de los relatos en una línea edificante (cf. el mismo fenómeno en la "narración" del centurión de Cafarnaún). Este texto, que en Marcos aparece provisto únicamente de un simple marco, ha sido reelaborado por Mateo en un sentido edificante. La simple petición por la curación de la hija que en Mc 7,26 aparece en lenguaje indirecto, ha recibido en Mateo un tono cultual: "Señor, Hijo de David". Además, en el diálogo de Jesús con sus discípulos tal y como nos lo ofrece Mateo, encontramos una frase que no aparece en Marcos y que determina básicamente la misión de Jesús: "Me han enviado sólo para las ovejas descarriadas de Israel". Y donde Marcos ofrece la simple noticia de la curación, dice Mateo: ¡Qué grande es tu fe, mujer! Que se cumpla lo que deseas".

Los toques estilísticos de carácter edificante que recibe el paradigma conducen a subrayar claramente las palabras de Jesús. Este hecho debe ser considerado como cuarta característica del género. Nada se dice de lo que los acompañantes de Jesús dicen a los padres de los niños o a la mujer que pretende ungirle, pero sí se da cuenta de los términos en que se opone Jesús a sus palabras. Ocurre incluso que algunos paradigmas alcanzan su momento culminante en las palabras de Jesús, con las que, además, terminan. Es el caso del hidrópico de la narración de Lc 14,5 y del rico (si consideramos que esta última finaliza en Mc 10,25) y de los hijos de Zebedeo, caso de que este relato acabe en Mc 10,42-45. Lo mismo sucede en el relato de la vocación de Leví y en el de la purificación del templo —en la forma ofrecida por Marcos—, en el del tributo al César, la cuestión planteada por los fariseos e incluso en el de la unción, si prescindimos del final pragmático de este último relato (14,8.9). En todos estos casos se pone de manifiesto que el *dicho* de Jesús, cuando constituye la conclusión del pasaje, posee *significación general* y, como regla de fe y vida, confiere a toda la historia un punto de referencia inmediata con los lectores. No hay que extrañarse de que esto *ocurra en muchos paradigmas pues, mediante estas palabras, la historia* podía ser relacionada con la predicación. Un problema diferente es saber si Jesús solía coronar sus acciones —ya fueran curaciones o respuestas a preguntas polémicas— con este tipo de dichos conclusivos, que hacen del caso particular un ejemplo —es decir, un "paradigma"— en orden a ciertas reglas o principios generales. Puede que él se contentara con decir "estos son mi padre y mis hermanos" (Mc 3,34), mientras que las palabras siguientes, "el que hace la voluntad de Dios, ese es mi padre y mi hermana y mi madre", procedieran de los predicadores que crearon paradigmas sobre la base de los casos aislados recibidos.

A nosotros nos interesa ante todo otra característica de los paradigmas, a saber, el final de aquellas narraciones que no terminan con un dicho (o con la realización de lo dicho, como es el caso de la historia de los niños). Ya al comprobar la independencia del paradigma respecto a su contexto hice referencia a este otro tipo: hay historias que concluyen con un *final proclamado a coro* por el gentío que, maravillado ante lo ocurrido, prorrumpe en alabanzas: "Nunca hemos visto nada igual", dicen después de la curación del paralítico; "nunca ha ocurrido en Israel algo semejante", al final de la historia del sordomudo[62]; afirmaciones afines (elaboradas posiblemente por el evangelista en el texto actual[63]) concluyen la narración del endemoniado

[62] Mt 9,33. Como supuse en la p. 40 de este libro, la historia no es tal vez un paradigma, sino una composición construída por el Evangelista. Pero, en cualquier caso, ha sido creada a base de motivos paradigmáticos y por ello puede ser traída a colación en este contexto.

[63] Llama la atención que se hable de varios espíritus inmundos, como si Jesús hubiera realizado ya otras curaciones ante el mismo público. Este detalle es un indicio de que el evangelista ha generalizado con intenciones pragmáticas, al igual que hace en 1,28. Pero puesto que en 1,27 la admiración es un modo de referirse al éxito del milagro, pasando de la expulsión de los demonios a los espectadores, podemos suponer que una de las aclamaciones puede ser el paradigma original que circulaba aisladamente.

de Cafarnaún en Mc 1,27. También en este caso se percibe claramente la relación con la predicación: los coros —presentados en un estilo tan ingenuo como el propio paradigma— se refieren a la magnitud de lo ocurrido y al significado de la persona que lo ha realizado cuando incluyen en sus palabras el término "nunca"; y de este significado trata precisamente la predicación. A las características del paradigma mencionadas hasta aquí (acabado perfecto tanto del principio como del final del relato, brevedad, estilo edificante, acento en los dichos de Jesús) se añade, así, una *quinta*: conclusión del relato con una idea útil para la predicación, bien sea un dicho de carácter general, una actuación ejemplar de Jesús o una exclamación a coro exaltando el hecho ocurrido[64]. Contra esta última característica del paradigma no se puede objetar que dichas aclamaciones corales aparecen también en el género literario de las narraciones evangélicas que estudiaremos en el cap. IV. Esto es verdad: tanto en uno como en otro caso las historias de milagros culminan con una aclamación. Es un elemento característico de las historias de milagros, incluso en el mundo entorno[65]. Por ello debemos reconocer en esta forma de concluir un elemento estilístico que, más que distinguir, relaciona géneros diversos. En ciertos paradigmas se ha desarrollado un motivo "mundano" en la narración de milagros. La razón de esta coincidencia de motivos es evidente: también las narraciones de milagros del "mundo" entorno y de las primitivas narraciones breves cristianas, al finalizar con una aclamación así, intentan finalidades misioneras: hacer propaganda del dios o del hombre del que tratan las narraciones. Lo único que ocurre es que dicha propaganda no se realiza en el marco de la predicación, sino que es independiente de ella. De ahí que las afinidades no eliminen el carácter diverso de estos géneros. Y lo que es más importante: tales afinidades no autorizan al estudioso a reunir a las historias evangélicas de milagros en un mismo grupo, pasando por alto las amplias diferencias existentes entre los distintos géneros.

El sentido de la caracterización del paradigma que venimos realizando no es introducir en él aquellas notas que no tienen cabida en ningún otro lugar con el fin de mantener el valor de los distintos tipos. Nuestra intención es describir los géneros valiéndonos de *una serie de características que en su conjunto iluminan la naturaleza de los mismos*. Distinguir los géneros no es un objetivo en sí mismo sino; dicha labor de diferenciación quiere ayudarnos a comprender la historia de la tradición. Es una hipótesis de trabajo tendente a iluminar todo el proceso de la tradición. Por ello debemos mencionar todos los elementos propios de cada género que con significativos para dicho

[64] En la historia de la curación de los diez leprosos (Lc 17,11-19) se manifiesta en qué grado determinan estas conclusiones el tono general de las perícopas. Junto a otros elementos característicos del paradigma, falta en este caso una conclusión de este tipo y, como consecuencia de esto, la historia no ofrece ninguna relación con las ideas de la predicación misionera o cultual. Tampoco constituye una novela, sino que ocupa un puesto especial: cf. cap. V.

[65] Sobre las aclamaciones tales como "Grande es el Dios..." o "sólo hay uno...", cf. Peterson, *Heis Theos* (1926) 183ss.

proceso, incluso en el caso de que, entre dichos elementos característicos de un género, haya algunos que pudieran aparecer en el análisis de otros géneros.

Hasta el momento nos hemos referido a la cuestión de la *fidelidad histórica de los paradigmas* sólo de forma indirecta. Con ello hemos querido que el estudio de las leyes determinantes de la tradición se apoyara sólo en la forma que recibieron los materiales, sin mezclar consideraciones sobre problemas de otro índole. Llegados a este punto la cuestión indicada debe situarse en el primer plano de nuestro trabajo.

Por ahora aplicaremos el problema de la historicidad únicamente a los paradigmas. Este modo de plantear las cosas supone un cambio frente al modo en que lo ha hecho hasta ahora la exégesis crítica. El estudio de la historicidad de los Evangelios se hacía depender de la cuestión del autor de los mismos intentando determinar, además, la relación de estos autores con los testigos oculares. Todo ese trabajo estaba orientado a examinar qué podían saber o en qué medida podían transmitir los evangelistas los hechos tal y como ocurrieron. Este planteamiento conduce a pistas falsas incluso en el caso de que no se vea demasiado afectado por la gran inseguridad que rodea al problema de la autenticidad; ello ocurre porque las cuestiones que están en la base de tales planteamientos resultan demasiado literarias y personalizantes.

Los autores de los Evangelios no son "autores" en el sentido literario del término sino más bien "recopiladores". Así pues, la primera cuestión que se debe plantear no es su conocimiento de los hechos sino su conocimiento de los hechos que configuraron la tradición. Y la forma que recibieron fue elaborada no por escritores sino por predicadores. Su tarea se realiza, por consiguiente, no de acuerdo con deseos y aptitudes individuales, sino conforme a las necesidades de la predicación, es decir, conforme a unas leyes supra-individuales nacidas de la misma esencia de las primeras comunidades cristianas. La problemática de la historia de las formas incluye, en consecuencia, una cuestión de carácter sociológico[66]. Con ello se da a entender ya desde ahora que dicho planteamiento de la cuestión orienta sus esfuerzos, ante todo, hacia el problema de la configuración de la tradición y, sólo en un segundo término y de forma muy limitada, a la cuestión de la historicidad de dicha tradición. Así pues al plantear aquí la cuestión de la fidelidad histórica de los paradigmas somos conscientes de que esa cuestión sólo puede recibir una respuesta en cierto modo indirecta, ya que se apoya en los instrumentos manejados por la historia de las formas. No puede ir más lejos porque, sobre la base de ciertas observaciones parciales en torno a la forma desea obtener conocimientos generales válidos para todo el género.

[66] O. Cullmann, en un artículo publicado en la *RHPhR* (1925) 573, observa justamente que la consideración de la historia de las formas debía introducir en el campo de las investigaciones neotestamentaria la sociología. No necesito decir que en este punto estoy metodológicamente de acuerdo con Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition*, 291.

A veces la simple crítica del estilo hace posible acercarse a un texto más antiguo de las narraciones, apoyándose para ello en el texto actual. Es decir, partiendo de un paradigma elaborado por los evangelistas, que ha adquirido en cierto modo un carácter literario, es posible obtener la forma pura tal y como pudo haber servido a los misioneros para ilustrar su predicación. Esta tarea constituye lógicamente un paso de una realidad menos histórica a otra más fiel desde el punto de vista histórico. Más arriba hemos supuesto que Mc 10,38-40 no formaba parte de la historia originaria de los hijos de Zebedeo, pues dichos versículos revelan un interés por las personas y su destino y constituyen, por ello, un tipo que yo he diferenciado de los paradigmas al considerarlo como el inicio de la leyenda. La crítica de las formas encuentra en este caso el aval de ciertas observaciones de la crítica histórica: Mc 10,38-40 es, con toda evidencia, un vaticinium ex eventu unido al texto para ensalzar el martirio ya consumado de los dos hermanos. Un caso parecido nos lo ofrece la historia de la unción. Las palabras de Jesús en las que, frente al uso habitual de la limosna, califica de "buena acción" la realizada por aquella mujer, son el momento culminante del paradigma y, ciertamente, su conclusión. Hasta ese momento el relato no presenta relación alguna con la historia de la pasión. Dicha relación se establece únicamente en las palabras siguientes. Ahora bien, la acción de la mujer es contemplada como signo profético de la sepultura (desde ese momento la historia deja de ser un simple ejemplo) y, debido precisamente a ese significado, la fama de la mujer se hace tan grande que su persona es vinculada a la obra misionera. Estas palabras de alabanza sobre un personaje secundario son extrañas al paradigma. Si la historia hubiera sido elaborada con la finalidad de ensalzar a la mujer no faltaría de ningún modo el nombre de la "heroína". Así pues, también en este caso debemos concluir, apoyados en razones de crítica del estilo, que el paradigma debió existir anteriormente en una forma más breve. Además también en este caso se alcanzará el elemento más fidedigno desde una perspectiva histórica, ya que las palabras que califican el hecho son también aquí un vaticinio ex eventu.

Con todo, sólo hemos obtenido resultados relativos. Por este camino pasamos de un texto menos fidedigno a otro que lo es más. Pero debemos preguntarnos cómo se plantea la cuestión de la fidelidad histórica en el caso de los paradigmas. Si admitimos como algo probado que, en el ambiente de aquellos hombres iletrados que esperaban el inmediato final del mundo, sólo fue posible conservar las tradiciones de Jesús en el marco de la predicación, tenemos ya aquí un barómetro para calibrar la historidad de estos relatos. Cuanto más cerca de la predicación se sitúe un relato, tanto menos sospechoso será de haber sufrido cambios por el influjo de la narración corta, la leyenda u otras formas de elaboración literaria. El género de los paradigmas se encuentra aún muy cerca de la predicación, está determinado fundamentalmente por los intereses de la misma y resulta poco apto para sufrir el influjo de otros intereses. Todo ello constituye un buen argumento en favor de la pureza de la tradición representada por los paradigmas. Su relación

con la predicación nos ofrece, además, algunos elementos que ayudan a resolver la cuestión del momento en que apareció este género. La técnica narrativa de la época no había logrado adueñarse aún del material; los motivos legendarios usuales y los elementos anecdóticos tan característicos del entorno extracristiano no habrán entrado aún en grandes proporciones en los relatos; el narrador no se preocupaba aún por establecer relaciones entre sus relatos y los grandes hechos de la historia profana; cuando esto ocurre no se debe a un deseo consciente de establecer dichas relaciones. El "mundo" tiene tan poco que ver con dicha tradición que su nacimiento sólo puede imaginarse en las décadas inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús. En esa época vivían aún testigos oculares de los acontecimientos. Es lo que afirma el prólogo de Lucas, que habla indistintamente de "testigos oculares" y de "servidores de la palabra", sin subrayar diferencias generacionales entre ambos grupos. Así pues, es verosímil que dichas historias nacieran en ambientes próximos a testigos oculares: proximidad temporal y, como hemos indicado más arriba[67], proximidad local. Los testigos oculares podían controlar y corregir dichos relatos: tenemos por ello asegurada una relativa fidelidad de los paradigmas.

Pero, en cualquier caso, se trata sólo de una fidelidad relativa, puesto que, debido precisamente a que dichas historias eran puestas al servicio de la predicación, no podían ser objeto de una narración neutra. Su intención es tocar el corazón de los oyentes de la predicación, apoyar y documentar el anuncio; y, debido a ello, se hallan motivadas y están orientadas por un objetivo concreto. El narrador se siente fuertemente motivado por determinados intereses, quiere dar cuenta de los acontecimientos que otorgan certeza a su propia fe en la llegada del tiempo escatológico de la salvación. Estas afirmaciones suponen la renuncia a una autenticidad literal en el sentido de un relato que narrara los hechos como si de una descripción judicial o un atestado policial se tratara. Quien, por motivos religiosos o científicos, esté aferrado a la idea de que cada uno de los detalles ha sido transmitido con la misma exactitud con que se halla en Marcos o en un Marcos purificado críticamente, pensará que nuestra opción es un prejuicio negativo. Pero pensar de ese modo y querer aplicar además el antiguo principio de la Inspiración de la Sagrada Escritura en su expresión más rígida a un elemento originario críticamente establecido es equivocarse sobre el alcance de la renuncia propuesta. Se engaña quien considera que una traducción de los hechos no motivada por objetivos precisos, insulsa y lo más exacta posible (un protocolo, en definitiva) es, en cualquier circunstancia, el ideal de una afirmación histórica. El falseamiento de un hecho puede proceder no sólo de una presentación que responda a un interés evidente, sino también de la exclusión de cualquier forma de participación en el relato. Precisamente elaborar un estilo de carácter edificante a la medida de la predicación que excluya la objetividad absoluta es una garantía de que nos encontramos ante

[67] Cf. *supra* p. 42.

una tradición antigua y relativamente buena. Un relato neutro, si existiera, sería en principio sospechoso. Y, en definitiva, no es pequeño el efecto de tal estilo en las generaciones futuras. La importancia de estos paradigmas dentro de la historia profana no se apoya ciertamente en la fidelidad de cada una de sus palabras sino en que, gracias a esa forma de narración interesada, transmiten una imagen muy expresiva de la persona y la obra de Jesús. Sin tal expresividad interesada la fe carecería de aquel elemento que es en realidad su única pretensión: ser testimonio de la revelación de Dios. Sin la forma narrativa concreta de los paradigmas que abrevian, concentran e interpretan la misma imagen de Jesús sería patrimonio exclusivo de iniciados y no lo que es de hecho, patrimonio común de la humanidad, accesible a todos; la forma más eficaz de hacer viva su palabra. Quien sea capaz de captar esta característica de aquellas historias podrá comprender que los primeros cristianos narrarán así —y solo así— la actividad de Jesús. La relativa fidelidad de los paradigmas se funda en la certeza de que su transfondo es el mismo que el de la más antigua predicación. El derecho a considerar críticamente los relatos nace del convencimiento de que precisamente dicho condicionamiento sociológico excluye una exacta traducción protocolaria de los hechos.

No debemos admirarnos, por lo tanto, cuando encontramos en los paradigmas frases —normalmente dichos de Jesús— de cuya fidelidad histórica se debe dudar. Por el mismo hecho de aparecer en una tradición relativamente primaria no son presentadas como auténticas y, por otra parte, la forma paradigmática de la historia no es falseada por dichos elementos no históricos. Ambas realidades van unidas: esta forma de tradición —la primera que hubo entre los cristianos— determina ciertas transformaciones no históricas de la palabra de Jesús.

En el ejemplo de la historia de los familiares me he referido ya al caso más simple de este fenómeno: la respuesta de Jesús en Mc 3,34, "mira esta es mi madre y estos son mis hermanos", bastaría para la situación contemplada. Pero la predicación necesitaba sacar de esa situación excepcional un principio general. La transformación se realizó al intentar explicar de forma unívoca a los oyentes la mirada y los gestos de Jesús, que eran evidentes para los testigos oculares: el que hace la voluntad de Dios es contado por Jesús entre sus verdaderos familiares[68]. Del mismo modo debió formarse la conclusión de la historia de Leví en Mc 2,17: Jesús justifica la vocación del recaudador[69] diciendo: "No necesitan médico los sanos sino los enfermos".

[68] Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition* 29, por el contrario, considera que el logion es el elemento original, mientras que el hecho sería una escena ideal (pero Bultmann piensa que el motivo preparatorio de Mc 3,21 constituye una tradición bastante antigua). Esta evolución, teóricamente posible, es inverosímil, puesto que el logion resulta demasiado general y con muy poca sustancia. Lo que sea de hecho una escena ideal se ve claramente en la narración de Marcos sobre la comida con el publicano (cf. la siguiente nota).

[69] La vocación y no la comida con el publicano. Pues me parece que esta última es una composición de Marcos. Las conocidas notas que aparecen en Mc 2,15.16a ("esan gar polloi") se explican perfectamente si estas palabras fueron introducidas por Marcos. La oposición de los

Pero la tradición unida a la predicación saca de esta afirmación una doctrina, (Jesús ha venido a llamar pecadores, no justos) puesta en labios del propio Jesús.

Estos dos casos no tienen mayor importancia; su discusión se justifica sólo por motivos metodológicos. Pero la metodología es también importante. Ya aquí debemos estar alerta contra la tentación de practicar la crítica literaria y eliminar los "añadidos" con el fin de llegar así, apoyados en la forma originaria del paradigma, a una forma absolutamente primigenia y totalmente pura desde la perspectiva histórica. Esa forma absolutamente primitiva no ha existido, al menos en la tradición misionera en lengua griega. Cuando se formó dicha tradición, la configuración pretendía servir a los objetivos de la predicación y ésta necesitaba afirmaciones de carácter general que tal vez no son históricas.

La problemática de estos *dichos de la predicación* tiene mayor importancia en el caso de las espigas arrancadas en sábado. En dicha historia Jesús justifica la acción de los discípulos: el sábado es para el hombre y no el hombre para el sábado. Pero las palabras que siguen —"así pues, el Hijo del Hombre es también Señor del sábado"— sólo se entenderían en tal situación si sacaran esa consecuencia para todos los hombres en general y no para el Hijo del Hombre. Wellhausen vio correctamente el problema cuando pensó que "Hijo del hombre" no tendría en este caso el sentido técnico solemne, sino que, sobre la base del original arameo, significaría "humanidad". Así pues, este dicho hablaría de la soberanía del hombre sobre el sábado. Pero se puede cuestionar que los predicadores, tan cuidadosos en todo lo referido al culto, como demuestra la cuestión del ayuno, hayan transmitido ese dicho de Jesús sin ponerle un límite o explicarlo. El problema se resuelva fácilmente si en estas últimas palabras vemos un dicho de la predicación, es decir, la interpretación que da la comunidad a la respuesta de Jesús: de donde podéis ver, vosotros que oís, cómo el Hijo del Hombre, es decir, Jesús, es también Señor del sábado (cf., además, Mc 10,45).

Esta idea dice muy poco de la libertad interna de Jesús, pero sí revela una fuerte tendencia, muy significativa desde el punto de vista histórico, a determinar el valor y el uso de la tradición evangélica. El mismo espíritu demuestra el tratamiento de la cuestión del ayuno en la tradición unida a la predicación. Prescindo de si la predicación había incluido ya al final de la correspondiente perícopa la afirmación de Mc 2,21s, de hecho independiente, o fue el evangelista quien lo hizo. Si dejamos de lado esa afirmación, la historia concluye en cualquier caso justificando el ayuno, cuando el contenido propio del pasaje (Mc 2,18.19) es precisamente defender una forma de vida en la que los ayunos no tienen cabida. Esto último es lo que estaba en

adversarios se dirige contra la relación de Jesús con publicanos; en lugar de "relacionarse", dicen – dadas las leyes de pureza– "comer". Para resaltarlo, Marcos compone una comida y enlaza con ello la indicación pragmática de que el seguimiento de Jesús había aumentado: "eran muchos los que le seguían". Pero la frase de Jesús en 2,17 no se refiere sólo a la comida, sino a la vocación.

la mente de Jesús; lo primero, en la de las comunidades que habían introducido el ayuno. Desde hace tiempo se acepta que aquella conclusión es un vaticinio ex eventu que presupone la pasión de Jesús y que, con las palabras "aquel día sí ayunarán", parece aludir incluso a la práctica cristiana del ayuno del viernes. Como consecuencia de ello, se realiza una operación de crítica literaria que elimina Mc 2,19b.20. Es cierto que de este modo nos acercamos algo más a lo que Jesús dijo de hecho; pero esta configuración breve de la historia no ha existido nunca en la tradición. Cuando se configuró una forma fija de la tradición para servir a los objetivos de la predicación, se introdujo ya ese elemento crítico frente a la práctica del ayuno introducida en la comunidad y que encontramos en el texto actual. Así pues, podemos concluir que Mc 2,19a está muy lejos de constituir una conclusión paradigmática, cosa que sí lo es 2,20. La pregunta con que Jesús responde a la que le había sido dirigida, es decir, "¿Pueden los amigos del novio ayunar mientras el novio está con ellos?", alude en su determinación temporal al final de un día de bodas; por ello no puede faltar una referencia a la época futura. El conjunto de la narración no es ciertamente histórico en su forma, pero lo histórico no se puede recuperar sin más anulando 2,19b. 20. Ni en éste ni en otros muchos casos es lícito pasar de la forma de la narración utilizada en la predicación al acontecimiento histórico. Precisamente en este ejemplo se percibe esa dimensión positiva de la tradición que consiste en su carácter conservador. A pesar de la necesidad de justificar la práctica del ayuno, se supo conservar las palabras de Jesús que representaban de hecho una tendencia opuesta a dicha práctica.

El análisis del diálogo sobre el ayuno y la historia de las espigas arrancadas en sábado ilumina, además, la primera perícopa del grupo que nos ocupa, es decir, la narración del paralítico. Las dificultades de este pasaje son bien conocidas. La primera pregunta sobre el poder para perdonar los pecados o de curar se entrecruza con la segunda, es decir, quién puede perdonar los pecados. La primera de ellas condiciona el movimiento de toda la acción. Que Jesús demuestre el poder de perdonar los pecados realizando una curación se adecua a la idea de los judíos sobre la relación entre pecado y enfermedad. En este caso se trata de la realidad del perdón, no del derecho de Jesús a perdonar. Ese derecho es subrayado en la pieza central de la historia, es decir, Mc 2,6-10: algunos escribas, cuya presencia no había sido indicada hasta ese momento, ponen ciertos reparos a la actuación de Jesús; ofende a Dios, pues nadie que no sea Dios puede perdonar los pecados. Jesús se enfrenta a estos pensamientos, no manifiestos pero que él conoce, planteando la siguiente cuestión: ¿Qué es más fácil, perdonar los pecados o curar? Se trata de una pregunta enigmática. Los adversarios son puestos entre la espada y la pared. Su odio tendría que llevarles a responder que es más fácil perdonar, pues ellos esperaban curaciones pero se sienten molestos de que Jesús cure sólo con palabras y no con acciones; por otra parte, su piedad les impide dar semejante respuesta, pues ellos —sobre todo ellos— no podían admitir que ser abandonado de la mano de Dios, del cual

la enfermedad era un símbolo, fuera peor que el abandono de Dios manifestado en el pecado. Jesús desarma así aquel odio. Y realiza entonces la curación. El contenido de los vv. 2,6-10 no es, por consiguiente, un diálogo real sino ficticio, pues de hecho los adversarios no dijeron nada. En el marco de la acción la única función de tales versículos es llevar desde el perdón a la curación. Con todo, en el contexto de la predicación adquieren mayor significado pues en ella se anuncia a Cristo.

Después de leer en este contexto la afirmación sobre el Hijo del Hombre, bastará que nos limitemos ahora a la historia de las espigas arrancadas en sábado. La solución apuntada nos puede servir de ayuda también en este caso. En la frase sobre el Hijo del Hombre no es Jesús quien habla; los que recriminan su actuación no son tampoco sus adversarios históricos. El narrador —que es al mismo tiempo quien narra la historia— ha creado esa pieza intermedia (vv. 6-10) para ponerla al servicio de su mensaje, que era para él lo fundamental y se veía confirmado en la curación. Esta ha tenido lugar "para que creáis que el Hijo del Hombre tiene poder para perdonar los pecados en la tierra". En cualquier caso, es posible imaginar cómo se sucedieron los hechos en la realidad: después de las palabras de Jesús asegurando el perdón, es posible que se produjera una protesta de los adversarios en el sentido de que Jesús "sólo" perdona los pecados; a dicha protesta habría seguido la pregunta de Jesús sobre qué era más fácil o más difícil (2,9), que habría reducido al silencio a los que habían protestado; seguiría, en fin, la curación. Con todo, nuestra intención no es establecer un paradigma originario que se limitara a narrar esta marcha de los acontecimientos, ya que dicho paradigma no se puede obtener eliminando ciertos elementos. Pero es que además dicho procedimiento resulta imposible, puesto que nunca existió en la tradición un relato primitivo de este tipo. La predicación condicionaba a priori el que la pregunta sobre el perdón y sobre la curación dieran paso a la otra sobre el derecho a perdonar los pecados; esta última significaba de hecho preguntarse por la dignidad de Jesús y, precisamente por ello, era mucho más importante que la otra para la predicación. El ingenuo coro final, "una cosa así no la habíamos visto nunca", una afirmación nada cristológica, suena como si la historia hubiera tratado exclusivamente de un milagro y no de la dignidad del que lo había realizado; en dicho coro se puede observar asimismo que también en este caso lo único que se ha producido son ciertos cambios y un embellecimiento de la historia, pero no una inversión total del elemento histórico.

El análisis de la historia del paralítico demuestra asimismo que las piezas de este tipo no se pueden denominar "diálogos polémicos"[70]. La

[70] Me opongo así a la clasificación hecha por Bultmann, quien considera los "diálogos polémicos" y "diálogos de escuela" como subgrupos de los apogtemata, y también a M. Albertz, *Die synoptische Streitgespräche*, quien pretende aislar de la tradición unos "diálogos originales". Con todo, no niego que Marcos, o un recopilador anterior, haya concebido ciertos paradigmas como diálogos polémicos y que, debido a ello (es el caso sobre todo de Mc 2 y Mc 12), los haya agrupado: cf. cap. VII.

forma de un auténtico diálogo —es decir, real o imaginario, pero que toque la sustancia de las cosas— exigiría que en la pregunta y en la respuesta se desarrollara un tema concreto. Frente a ello, tanto en el caso que nos concierne como en otros paradigmas, el interlocutor no tiene entidad propia. Al igual que en la historia del paralítico, su única función es la de provocar la actuación decisiva de Jesús o, como en el caso de la unción, llevar la contraria para que Jesús pueda dar una respuesta. Al presentar el diálogo, quienes narran la historia no cuestionan ni el mandamiento del sábado, ni el derecho del César a cobrar impuestos. No parece, pues, que la denominación "diálogo" haga justicia a la realidad de las cosas cuando se aplica a estos relatos. No importa que los interlocutores acechen en silencio (Mc 3,2) o que critiquen en su interior (2,6.7); que su oposición sea descrita en términos generales (Mc 10,13) o que sea referida explícitamente (Mc 14,4.5). La forma del diálogo no es decisiva para el género literario; y que esporádicamente encontremos un movimiento dialogal con cierta importancia, como ocurre en la historia del rico en Mc 10,17ss, no es suficiente para variar los resultados obtenidos. El interés que domina el conjunto de la narración no es el diálogo sino la palabra o la actuación de Jesús y por ello hay que incluir en este grupo tanto la historia de los niños como la del rico y la del paralítico, a pesar de que en estos paradigmas no aparezcan elementos de diálogo o éstos se encuentren en forma distinta.

Tampoco es posible deducir el "Sitz im Leben" de estas historias apoyándonos en el diálogo y derivar estas perícopas de las discusiones que se producían en la comunidad. Por ello no se puede decir, como hace Bultmann[71], que en Mc 2,5b-10 la comunidad palestina, apoyada en su capacidad para realizar curaciones, quiere demostrar su derecho a perdonar los pecados. En primer término, es muy cuestionable que este tipo de discusiones tuvieran gran importancia para la comunidad cristiana en los años 50-70. La comparación con los escritos judíos que estableceremos en el cap. VI demostrará que existe una gran diferencia sociológica entre los cristianos y los rabinos habituados a entablar discusiones en sus escuelas. Así pues, como he indicado ya, los elementos del diálogo no son tan fundamentales en los paradigmas como para poder concluir, apoyados en ellos, el interés principal de la perícopa y deducir, en consecuencia, su Sitz im Leben. En los textos rabínicos es posible reconocer la naturaleza "auténtica" de un diálogo polémico o de escuela. En esos casos se puede concluir que tuvieron su origen precisamente en dichas discusiones. Pero el interlocutor y el desarrollo del diálogo adquieren en ellos una importancia que no tienen en los paradigmas evangélicos.

[71] Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* 12ss. La forma de tratar la perícopa de Mc 2,1ss constituye el punto donde mejor se puede ver la diferencia que existe entre Bultmann y yo. Dado que Bultmann menosprecia el método constructivo, que resulta el único medio para poder hacerse una idea de las comunidades cristianas de la primera época, puede imaginarse una comunidad que vivía en continuas discusiones dogmáticas y apologéticas, sin someter esta imagen al debate de sus lectores.

Las observaciones parciales se acumulan y revelan los elementos que podríamos esperar de un paradigma. Este aparece como una forma de narración que es posible suponer fue utilizada por los predicadores del Evangelio. Es la única forma en que se pudo mantener la tradición sobre Jesús en un momento determinado, pues el ansia escatológica y la conciencia de la condición de extranjeros en el mundo no posibilitaban el fomento de una tradición histórica o la formación de obras literarias (en el sentido técnico del término). Los elementos "históricos" o "literarios" surgidos en las comunidades tienen vida únicamente en la predicación y a través de la predicación. Por ello carecen los paradigmas de la objetividad del protocolo y de la riqueza colorista de la narración corta; pero por eso mismo ganan en capacidad propagandística y edificante.

IV

LA NARRACION CORTA

En la predicación se hallan incluídos, como en una célula primigenia, todos los elementos de la futura literatura cristiana. A medida que el cristianismo se fue organizando en el mundo se fueron diferenciando las necesidades y distinguiendo los diversos servicios con los que hacer frente a dichas necesidades en el seno de la comunidad. Los *narradores* y los *maestros* parecen haber jugado un papel especial en el perfeccionamiento de la tradición evangélica. Podemos hacernos una pequeña idea de la actividad de los maestros apoyándonos en ciertos datos de la primitiva literatura cristiana. Más adelante volveremos a ocuparnos de su influjo en la tradición evangélica. Por lo que a los narradores se refiere, nuestras fuentes guardan silencio. Pero la existencia de narraciones nos permite concluir con toda seguridad que hubo hombres que sabían contar las historias de Jesús de forma prolija y colorista y no sin ciertos rasgos artísticos. Se trata de una serie de historias que he excluido del estudio del capítulo precedente. Su forma demuestra a las claras que no fueron compuestas para servir a los objetivos de la predicación sino que eran ofrecidas como ejemplos en el contexto de la misma. En ellas encontramos precisamente lo que habíamos echado de menos en los paradigmas: amplitud, imposible en el caso de los paradigmas dado el uso a que eran destinados; técnica, que revela cierto gusto por la fábula; tópicos, que acercan dichas narraciones a ciertos géneros literarios corrientes en el "mundo" extra-cristiano. A tales tópicos pertenecen las descripciones de la enfermedad y la curación (o el proceso maravilloso conducente a ella), la constatación del resultado de dicho proceso: elementos todos que diferencian las narraciones cortas de los paradigmas. Pero también aparecen aclamaciones ante la acción taumatúrgica pronunciadas a coro al final de la narración y de las que habíamos observado algunas huellas en ciertos paradigmas[72]. Con todo, dichas aclamaciones deben considerarse como conclusiones típicas del género. Frente a lo que decíamos en la primera edición de esta obra, es necesario afirmar expresamente este último elemento ya que algo parecido ocurre también en las narraciones de milagros ajenas al judaísmo y al cristianismo. Pero, al margen de este único elemento común a los dos

[72] Cf. *supra* p. 64.

géneros —paradigma y narración corta— es fácil determinar las diferencias de estilo existentes entre ambos. Quien haya captado los elementos típicos del paradigma podrá reconocer también perfectamente este nuevo género pues habrá aprendido a distinguirlo del precedente. La denominación que mejor se adecua al mismo es la de *narración corta*. Se trata en efecto de una denominación literaria; el género que pretende definir participa más que el paradigma del mundo entorno y de sus formas literarias. Nada sabemos de los creadores de estas narraciones cristianas, pero es posible establecer las características de sus creaciones.

En el Evangelio de Marcos las novelas sobresalen aún más que los paradigmas. Y no es extraño. El género más simple puede ser desfigurado en el trabajo de elaboración; su pureza propia puede oscurecerse con mayor facilidad que las formas literarias ricas, más hechas, cuyas características son difíciles de eliminar totalmente incluso cuando son sometidas a reelaboraciones ulteriores. Una serie de historias, sobre todo en el Evangelio de Marcos, revela caracteres inequívocos de este género tanto que podemos incluir en él las nueve narraciones siguientes:

La historia del leproso: Mc 1,40-45[73]
La tempestad calmada: Mc 4,35-41
El endemoniado y los cerdos: Mc 5,1-20
La hija de Jairo y la hemorroísa: Mc 5,21-43
La multiplicación para los cinco mil: Mc 6,35-44
Jesús camina sobre las aguas: Mc 6,45-52
El sordomudo: Mc 7,32-37
El ciego de Betsaida: Mc 8,22-26
El joven epiléptico: Mc 9,14-29.

A ellas hay que añadir las grandes historias de milagros del Evangelio de Juan, cuyo origen se sitúa sin duda alguna en las narraciones cortas. Las siguientes narraciones, aunque más o menos reelaboradas por el evangelista, revelan elementos inconfundibles del estilo propio de este género:

Las bodas de Caná: Jn 2,1ss
El hijo del funcionario real: Jn 4,46ss
El inválido de la piscina de Betsaida: Jn 5,1ss
La resurrección de Lázaro: Jn 11,1ss.

[73] En la primera edición de esta obra y en un artículo publicado en *ThR* (1929) 202, expresaba mi opinión de que este pasaje representaba una forma mixta que sólo parcialmente revela el estilo de las narraciones cortas. Sólo su interés determinante se orienta totalmente en el sentido del tópico de la curación: la postración del enfermo, los gestos, la palabra capaz de operar el milagro, y la constatación del resultado forman los elementos esenciales. En este esquema se incluía asímismo la expresión "embrimēsamenos", que en un principio parece algo enigmático (cf. la página 70 de la primera edición de este libro). No existe ningún elemento que haga pensar en una idea que pudiera ser utilizada en la predicación. No se exalta la fe del enfermo, a la cual se alude en 1,40; en ningún momento queda resaltado de modo particular este elemento. La historia es, por consiguiente, una narración corta.

También la historia de la resurrección del joven de Naín puede incluirse dentro del género, aunque también en este caso la narración ha sido reelaborada por el autor.

Al igual que en los paradigmas, también las narraciones cortas son por lo general historias acabadas. Cuando existen conexiones con el contexto habrá que examinar atentamente si se deben al evangelista o si, eliminándolas, la historia no adquiere más bien independencia, camino seguro para facilitar su intelección. Hay un único caso en el que no se debe intentar eliminar las conexiones: se trata de la historia de la curación de la hemorroísa y la de la resurrección de la hija de Jairo; ambas historias se hallan perfectamente trabadas. El padre, preocupado por su hija, llama a Jesús; mientras Jesús se dirige a casa de la enferma, la gente le rodea y, entre el bullicio del gentío, una mujer se abre camino para llegar a aquel cuya fuerza milagrosa le cura. Este hecho retrasa la llegada de Jesús y la muchacha muere. Quien había sido llamado para realizar una curación debe presentarse ahora como alguien capaz de resucitar a un muerto. De este modo se incluye una acción dentro de la otra. El resultado es una unidad narrativa de alto valor artístico. La relación entre las dos historias parece ser anterior al evangelista.

La historia de Jairo, por el contrario, no está unida de forma inseparable con la curación del poseído. Por su parte, esta última historia está relacionada con la de la tempestad calmada pues la curación tiene lugar en la otra orilla y en las cercanías del lago[74]: era necesario que Jesús cruzara el lago. Las narraciones de Mc 3,5 - 5,43 son ciertamente un ciclo, pero no es necesario suponer que éste fuera creado ya por el primer narrador ni tan siquiera por el mismo evangelista. Tampoco la trabazón entre la narración de la multiplicación de los panes y la que presenta a Jesús caminando sobre las aguas tiene por qué ser originaria. Pero es difícil sacar conclusiones en este último caso.

En otros casos es fácil percatarse de que el evangelista ha introducido las narraciones cortas en su obra mediante *observaciones pragmáticas*. En primer lugar, resulta fácil desvincular de las narraciones el mandato estereotipado prohibiendo contar lo ocurrido. Es el caso del final de la historia del ciego y de la del sordomudo: ambas han concluído antes de dicha prohibición (un elemento que, como veremos, es típico de nuestro género). En tales casos hay que distinguir entre la intimidad en la que se realiza el milagro y el mantenimiento del secreto sobre el mismo. Mientras que el primero de estos elementos no resulta extraño (cf. Hech 9,40), el segundo es práctica-

[74] Es posible que el problema de crítica textual y topográfico sobre la referencia originaria concreta – el país de los Gerasenos, de los Gadarenos o de los Guergüesenos– se explique fácilmente en el sentido de que la historia circuló primero sin referencia concreta al lugar; posteriormente fue localizada, de modo muy generalizante y algo superficial, en la región de la conocida Gerasa, sin que tuviera que tratarse concretamente de la ciudad de Gerasa mencionada por Mc 5,14. El esfuerzo por identificar esta ciudad llevó luego a las correcciones del nombre del pueblo al inicio de la historia.

mente irrealizable (¿debe llevar una vida oculta desde el momento de su curación quien hasta ahora había sido ciego?) y, por esto mismo debe ser considerado como una perspectiva propia del evangelista, es decir, la conocida idea del secreto mesiánico. También es prácticamente imposible mantener la prohibición en el caso de la historia de Jairo pues la muchacha vuelta a la vida no puede permanecer oculta; por ello podemos individuar Mc 5,43a como una indicación pragmática del evangelista. En mi opinión no puede hablarse de mandato estereotipado en el caso del leproso, Mc 1,43s. El enfermo ha sido curado de una enfermedad que le impedía el contacto normal con el resto de la gente. En tal caso la curación sólo puede tener valor cuando haya hablado el perito de la ley; cuando el enfermo haya sido declarado puro "como signo para ellos (los hombres)", después de haber pasado el control del sacerdote y haber presentado la ofrenda por la purificación. De ahí que Jesús le conmine[75] y le ordene separarse (no de él, sino del contacto con el resto de la gente). Marcos entiende todo esto sin duda en el sentido de su teoría sobre el secreto; su opinión sobre los hechos halla expresión en 1,45, añadido por el evangelista después de que la narración corta hubiera concluído con el mandato de Jesús en 1,44. Algo parecido ocurre en el caso del versículo que el evangelista ha situado al final de la narración corta del sordomudo, en 7,36: Jesús quiere mantener en secreto el resultado positivo de su acción, pero la gente extiende la noticia sobre el hecho contra su voluntad. El evangelista desarrolla así una teoría muy primitiva sobre el éxito obtenido por Jesús entre el pueblo apoyándose para ello en la narración de algunos hechos aislados. No es muy distinta la conclusión de la narración del endemoniado en Mc 5,18-20: Jesús se niega a admitir entre sus discípulos a aquel testigo de su poder curador y lo envía a casa; pero el que había sido curado no obedece el mandato de Jesús y recorre la Decápolis como heraldo del milagro[76]. También en este caso la narración había alcanzado ya antes el final típico del género.

Los inicios de las narraciones cortas se han conservado en forma relativamente pura. Sólo en ocasiones se encuentran huellas de la actividad de redacción o composición desarrollada por el evangelista. Como ha demostra-

[75] En mi opinión es este el sentido más simple de la expresión tan discutida "embrimēsamenos autō(i)"; y resulta fácil probar este significado apoyados en Mc 14,5 y, desde un punto de vista lexicográfico, en Mt 9,30; sólo que allí se trata de una orden estereotipada de silencio, mientras que en nuestro texto es una prohibición explícita de mantener contacto con otras personas, debido a la enfermedad superada. La interpretación de Lake, *Harvard Theol Review* (1923) 198, en el sentido de que Jesús expresaría aquí una reprimenda debida a que el leproso lo habría tocado (según la variante "orgistheis" de Mc 1,41 representada por el códice D), desconoce la significación técnica de la descripción que ofrece 1,41. La valiosa indicación de Campbell Bonner, *Harvard Theol. Review* (1927) 171ss, de que la palabra "embrimesamenos" podría ser utilizada técnicamente para referirse al taumaturgo explica ciertamente el texto de Jn 11,33, pero sólo explicaría el que nos ocupa en el caso de que también en Mc 1,41 se lea "embrimēsamenos", pero no hay argumentos que apoyan esa conjetura.

[76] En mi opinión, Wrede, *Das Messiasgeheimnis* 139ss, interpreta correctamente este texto, cosa que no puede afirmarse del resto de su interpretación. Sobre el significado del secreto mesiánico, cf. el capítulo VIII.

do Wellhausen, las palabras "ellos se lo llevaron en la barca como estaba" (Mc 4,36) fueron introducidas para unir la narración que sigue con la predicación realizada desde la barca y narrada anteriormente. También en Mc 6,30ss hallamos una pieza redaccional del evangelista precediendo a la historia de la multiplicación. Sólo a partir de 6,35ss es posible seguir con cierta facilidad el hilo de la narración.

Pero una vez se ha aprendido a tener en cuenta la mano del evangelista habrá que incluir también entre las novelas la historia del joven de Naín. En esta historia, lo que aparece como obra del evangelista es sobre todo 7,13: Lucas se complace, en efecto, en describir sentimientos y alude frecuentemente a personajes femeninos: "Al verla (a la madre) el Señor, le dio lástima de ella y le dijo: "No llores". Si prescindimos de esta frase, e incluso de la alusión a la madre en el v. 15b[77], nos hallaremos ante un contexto más severo y mejor construido: a la madre sólo se alude al principio de la historia; es posible que su presencia no fuera necesaria. Que Jesús toque el féretro y que, como consecuencia de ello, el muerto se incorpore, produce un efecto más inmediato si Jesús no ha dicho nada anteriormente. La historia menciona luego, en el estilo típico de la narración corta, el signo inequívoco de la vida recuperada: el resucitado comienza a hablar. La novela concluye, en fin, con una aclamación del gentío que posee aquí un significado especial ya que en este caso no procede de los que han contemplado el hecho —presentados como testigos mudos casi todo el tiempo—, sino del cortejo fúnebre, mencionada ya en 7,12: todos ellos son elementos necesarios de una escena de duelo. En las palabras "un gran profeta ha surgido entre nosotros. Dios ha visitado a su pueblo", eco del lenguaje de los LXX, hallamos una de aquellas conclusiones corales comunes a los géneros del paradigma y la narración corta[78], pero con un significado distinto en ambos casos. Una aclamación de este tipo revela siempre un interés por utilizar el acontecimiento narrado como propaganda. Con todo, un hecho tan importante como la resurrección del joven de Naín no lo conserva la tradición para servir de prueba en el marco de la predicación ya que resulta demasiado serio para dicho objetivo y, por otra parte, la narración atrae el interés del oyente por su propia forma. El mismo contenido del relato le concede un claro sentido misionero; en cierto modo sustituye a la predicación en un círculo de oyentes acostumbrado a oír hablar de milagros de dioses o profetas[79]. En el Nuevo Testamento son muy pocos los casos en que

[77] "Jesús se lo devolvió a su madre" se asemeja literalmente a una frase de la historia de resurrección de otro hijo de viuda, 1Re 17,23. Por otra parte, las palabras corresponden a la frase de 9,42 "se lo devolicó a su padre" (y también en este caso, la frase ha sido añadida por Lucas y falta en los paralelos sinópticos). También las palabras "No llores" tienen un paralelo en Lc 8,52, texto en el que Lucas ha dulcificado las palabras dirigidas a las plañideras "¿Por qué alborotáis y lloráis?" cambiándolas en un simple "No lloréis".

[78] Cf. *supra* pp. 64, 78.

[79] Weinreich, *Neue Urkunden zur Serapis-Religion* (1919) 14 ha llegado a esta conclusión apoyado en la Aretalogía de Serapis conservada en P.Oxy. XI 1382, cuya conclusión sueña

se concluye así una narración[80], indicio claro de la reticencia de la tradición neotestamentaria frente a esta forma de propaganda demasiado literaria.

En la narración corta del joven de Naín, la aclamación es elemento conclusivo pues el versículo siguiente, Lc 7,17, describe con un sentido pragmático que ya conocemos por el Evangelio de Marcos, cómo este hecho contribuyó a difundir la fama de Jesús por el país. Este versículo es obra del evangelista; la conclusión a coro es típica de la narración corta. En la historia del sordomudo, por el contrario, la aclamación no es original. De acuerdo con su estilo, esta narración corta acaba ya al comprobar la realidad de la curación, es decir, en Mc 7,35. Mc 7,36 sirve al pragmatismo del evangelista, como ya hemos indicado. Sin lugar a dudas, el tono de la aclamación revela que 7,37 no forma parte del cuerpo de la narración corta ya que las palabras "Todo lo ha hecho bien; hace oír a los sordos y hablar a los mudos" son más conclusión de una serie de historias que aclamación del pueblo al paso de Jesús.

Según lo que venimos diciendo la mayor parte de las narraciones cortas son narraciones acabadas en sí mismas como auténticas unidades y, en este sentido, se asemejan a los paradigmas aunque su forma externa sea completamente distinta. Una simple comparación entre los dos géneros nos permite comprobar enseguida que la mayoría de las narraciones cortas son mucho más extensas que aquéllos. Extensas sobre todo en las *descripciones*. Esta característica, que recuerda a veces el paralelismo veterotestamentario, hace pensar que los autores de dichas narraciones conocen y aman el arte de narrar: "Se produjo entonces un fuerte torbellino de viento y las olas se avalanzaban contra la barca hasta casi llenarla de agua". Del poseído se afirma: "Vivía en los sepulcros; ni con cadenas podía ya nadie sujetarlo; muchas veces lo habían sujetado ya con grillos y cadenas, pero él rompía las cadenas y destrozaba los grillos y nadie tenía fuerza para domeñarlo. Se pasaba el día y la noche en las tumbas y en los montes gritando e hiriéndose con piedras". O en el caso de Jairo: "No permitió que lo acompañara nadie más que Pedro, Santiago y Juan, el hermano de Santiago. Llegaron a casa del jefe de la sinagoga y estuvo contemplando el alboroto de los que lloraban gritando sin parar. Luego entró y les dijo: ¿Qué alboroto y qué lloros son éstos? La niña no está muerta, está dormida. Ellos se reían de él, pero él los echó fuera a todos, y con el padre y la madre de la niña y sus acompañantes entró donde estaba la niña". También habría que mencionar aquí la orden,

como sigue: "Y el arete es anotado en la Biblioteca de Mercurio. Su asistenta grita (o: los asistentes gritan): sólo existe un Zeus Serapis"; cf. además, *Peterson, Heis Theos* 183ss.

[80] Peterson, op. cit., 195 afirma: "Resulta interesante que en el Nuevo Testamento la aclamación propiamente dicha no aparezca dentro de la historia milagrosa". Esto sólo puede ser correcto en el caso de que se entienda aclamación en el sentido más estricto del término. Pero la razón aducida por Peterson podría aplicarse también en cierta medida a la concisión de las aclamaciones neotestamentarias a que nos hemos referido más arriba; ésta parece explicarse por el hecho "de que la narración de milagros, aislada de otros contextos, no se ha convertido aún en una pieza literaria de propaganda que compite con otras religiones".

dada al leproso que había sido curado, de mantenerse alejado hasta que fuera examinado por el sacerdote, un elemento que, comparado con la brevedad de la narración, resulta prolijo en detalles.

Así pues hay en las novelas muchas más referencias a circunstancias del contexto que lo que ocurría en el caso de los paradigmas, muchos más detalles de los que haría falta conocer. En el caso de la multiplicación, por ejemplo, los detalles referidos a la descripción de la gente sentada en el suelo y del Salvador en actitud orante podrían ser atribuidos a la relación de esta escena con la comida comunitaria de los cristianos. Por su parte, la referencia a la simple intención que mueve a Jesús a caminar sobre las aguas ("quería ir adonde ellos estaban") se debe tal vez a que el relato posee un sentido "mítico" especial. Con todo, puede dudarse de que también estén "pregnados de significación", es decir, que sean míticamente significativos, todos los datos numéricos tales como los 12 años del muchacho, los 12 que había durado la enfermedad de la mujer, los 200 cerdos, los 5.000 hombres, los 5 panes, los 2 peces, los 12 cestos, los 200 denarios de pan, la cuarta vigilia como hora en que Jesús caminó por el lago. Y es seguro que no tienen un significado alegórico esotérico la referencia al cojín de popa que sirvió para que Jesús recostara la cabeza durante el sueño y los otros datos de este tipo referidos expresamente. Más arriba he intentado indicar las condiciones que determinaron la amplitud o brevedad en el caso de los paradigmas: sólo lo que sirve a los objetivos de la predicación o prepara los motivos aludidos con ocasión de la misma pueden suponer un condicionante, ayudar; al resto sólo se hace alusión con indicaciones brevísimas. El estilo amplio de la narración corta, por el contrario, no tiene carácter "edificante" ni se halla condicionado por la predicación. Es más, incluso el realismo vivo de la narración utiliza gustosamente *motivos profanos*. El colorido de que se adorna el relato no se detiene ante consideraciones procedentes de un estilo religioso respetuosos; la vivacidad con que se narra el hecho desconoce el freno impuesto por el esfuerzo por obtener del material utilizado enseñanzas o elementos edificantes.

Las últimas características del género a que nos hemos referido se muestran de manera especial en la presentación de los discípulos: el "carácter mundano" de sus planteamientos se percibe precisamente sólo cuando se los compara con el Evangelio de Mateo que en esos mismos textos u otros semejantes ha remodelado la tendencia profana de las narraciones cortas dándoles un estilo más edificante o menos vistoso. Los discípulos despiertan a Jesús con el grito de "Maestro, ¿no te importa que perezcamos?" (en Mateo: "Señor, sálvanos que perecemos"). Le dicen abiertamente y con razón: "Estás viendo cómo la gente te apretuja y sales preguntando: ¿quién me ha tocado?" (esta afirmación no aparece en Mateo). Pretenden saber más que Jesús cuando, ante la orden de dar de comer a los cinco mil, responden: "¿Vamos a comprar de pan medio año de jornal para darles de comer?" (en Mateo: "Aquí sólo tenemos cinco panes y dos peces"). Tal presentación de las cosas no está condicionada por una tendencia religiosa o

por una determinada teoría, sino por el gusto de construir una narración viva y ligera. E incluso quien pretenda encontrar en el último texto a que nos hemos referido la pretendida teoría de Juan sobre la incomprensión, se dará cuenta enseguida de que hay en el texto al menos un indicio de ese estilo narrativo ampuloso propio de la narración corta: los discípulos se ponen a contar los panes y los peces antes de decir a Jesús cuántos tienen[81].

Una vez se ha descubierto ese carácter realista y, precisamente por ello, hasta cierto punto profano de la narración corta, no extraña la *ausencia de motivos edificantes y la poca importancia concedida a las afirmaciones de Jesús de carácter general.* No hay formas edificantes ya que no es seguro que se pueda atribuir a la narración corta correspondiente la afirmación sobre las ovejas sin pastor (antes de la comida en 6,34), pues la frase que da paso a la comida es obra del evangelista. Y de las palabras de Jesús sólo podemos tomar en consideración los famosos dichos sobre la fe: "No temas, ten fe y basta" (éste dirigido a Jairo), y "Todo es posible al que cree" (al padre del epiléptico). Estas palabras no aluden a la fe predicada por los misioneros a las comunidades, sino que contemplan la confianza en el poder del taumaturgo. En este contexto el contenido de la fe no es el convencimiento de que en Jesús Dios ha dirigido una llamada a la humanidad, sino la confianza en que Jesús, el gran taumaturgo, es superior al resto de los taumaturgos. Para comprender el alcance de dicha diferencia basta referirse a la historia del paralítico. En ella, la fe de los que llevan a este hombre —que también aquí es fe en los milagros— no obtiene una respuesta en la esperada curación sino más bien en el perdón de los pecados, lo cual es totalmente inesperado. En el caso de la historia de Jairo, por el contrario, la fe cuyo objeto es aquel que puede ayudar a los enfermos debe transformarse en una fe en alguien que resucita a los muertos; la fe en el salvador "que puede algo" (Mc 9,22) debe ayudar al padre del epiléptico por encima del fracaso de los discípulos en su intento de curar al muchacho. No se trata en este caso de fe en la curación sino de la realidad de un milagro y por ello dichas narraciones cortas tenían algo que decir a unas comunidades que creían en los milagros y que seguían teniendo experiencia de los mismos. Llegamos así al centro, al núcleo de la problemática. En el centro de estas historias no está Jesús, el heraldo del reino de Dios —con sus signos, sus exigencias, sus admoniciones

[81] En la historia de la multiplicación para los cuatro mil de Mc 8,1-9 apenas existen estos testimonios de talento y gusto narrativos. Con todo, no se puede considerar que este relato responde de tal modo a un estilo edificante o al estilo del paradigma que ofrecía un motivo a la predicación. Por ello, la brevedad ha de ser interpretada como abreviación. Por otra parte, resulta verosímil que esta forma narrativa dependa de la novela de la multiplicación (esta indicación es desarrollada con todo detalle por Wendling, *Entstehung des Markusevangeliums* 68-75. Resulta, pues, muy posible que el mismo evangelista, al haber encontrado ciertos datos numéricos sobre el milagro de la multiplicación que divergían de los que ofrecía la narración corta, creó una segunda forma de la historia de la multiplicación para incluir dichos números. La composición de Mc 8,14-21 habría hecho justicia posteriormente a ambas narraciones. En cualquier caso, la historia de los cuatro mil no puede contarse ni entre los paradigmas ni entre las narraciones cortas.

y sus promesas—, sino el taumaturgo. En los paradigmas se da cuenta únicamente de algunos milagros y, en los casos en que esto ocurre, el objetivo es meramente práctico. Lo que en ellos es pura circunstancia orientada a expresar las exigencias y el anuncio de Jesús se convierte en las narraciones cortas en el objetivo de todo el relato, centro de la descripción y dominador del conjunto: el milagro.

El elemento más elocuente de toda la narración son, tambien en este caso, *los finales*. Estos no tienen nada de la utilidad práctica volcada a la predicación que encontrábamos en los paradigmas; en ellos no aparece motivo alguno de carácter edificante. La curación del leproso finaliza con el mandato de presentar la ofrenda por la purificación, sin que en dicho final pueda observarse una preocupación edificante; ésta es menor aún en el final de la historia de Jairo: "Ordenó que le dieran de comer" y en el de la multiplicación: "Los hombres que habían comido eran 5.000". Pero aquellos elementos que a nosotros nos resultan intrascendentes y menos edificantes tienen gran importancia dentro del género, cuya eficacia misionera está en el propio milagro objeto de la narración, ya que *en ellos se puede comprobar que el milagro ocurrió realmente*[82]. Si este elemento no aparece con claridad en otros ejemplos del género se debe a las conclusiones pragmáticas añadidas por el evangelista. Ya las hemos individuado y ahora estamos en condiciones de ver que la curación del sordomudo finaliza afirmando que "hablaba correctamente" y la del ciego que "podía ver con toda claridad". La misma observación vale para el caso en que la gente encuentra "vestido y hablando sensatamente" a aquel que había sido liberado de la legión de demonios o cuando (en el Evangelio de Juan) el que había nacido ciego no es reconocido por muchos de sus vecinos después de la curación. Idéntico interés por el hecho mismo de la curación revela lo que leemos al final de las otras narraciones cortas: la historia del epiléptico finaliza con un consejo de Jesús a sus discípulos: "Esta ralea no sale más que a fuerza de oración" y que es una receta mágica en orden a repetir tales curaciones[83]. Después de la curación del endemoniado, los habitantes de los alrededores, presa del

[82] Un ejemplo análogo tomado de la época actual puede dar testimonio de lo constantes que resultan dichas formas, un hecho que no se puede explicar por razones de dependencia literaria, sino que tiene un fundamento objetivo. De la 60ª peregrinación nacional a Lourdes en el año 1932 se dieron a conocer dos casos de curaciones. El relato sobre el segundo de estos casos (Soer Marie-Françoise, de la congrégation des Pauvres Filles de Jésus, 31 años, tuberculosis pulmonar y trastornos cardíacos) que apareció en el periódico *L'Echo de París* del 23 de agosto de 1932 termina con las siguientes palabras: "on l'a conduit devant la groute, oú un bien-être mystérieux l'envahit assitôt. Elle est guérie et, de retour a l'hôpital, *demande a manger*. La disponibilidad para comer constituye también en este caso un testimonio de la recuperación de las fuerzas vitales.

[83] Ya hemos observado (cf. *supra* 83) que Mateo gusta de reelaborar las novelas en un estilo edificante. En este caso ha anulado la receta y ha dado al conjunto una conclusión parenética (Mt 17,20) introduciendo el dicho sobre la fe como un grano de mostaza (sobre la fuente del dicho, cf. Lc 17,6). Volvemos a presentir que este estilo edificante salía al paso de una necesidad. Los testigos de la Koine y el códice D, que mantienen en este caso la referencia a la receta, lo hacen tomando este elemento de Mc.

miedo, piden al taumaturgo que abandone su región. Y la narración corta que narra el caminar de Jesús sobre las aguas termina con la descripción de un miedo de ese tipo entre los discípulos[84]. Este final se adecua al estilo de la narración corta que traduce en él la efectividad convencional del milagro. Fue el evangelista quien introdujo ulteriormente un reproche: "Porque tenían la cabeza dura y no habían comprendido lo de los panes" (Mc 6,52). La otra historia del lago que relata la tempestad calmada termina con una aclamación a coro que, según el estilo de las narraciones cortas, se concentra en el significado de la persona que había hecho el milagro: "¿Quién será éste que hasta el viento y el agua le obedecen?" La persona del taumaturgo atrae todo el interés.

Por otra parte, valiéndose también de otros detalles es fácil darse cuenta de que en las narraciones cortas Jesús aparece fundamentalmente como el gran taumaturgo. Puede que el caso más claro en este sentido sea la historia del muchacho epiléptico: los discípulos no pueden curarlo; Jesús llega en el momento preciso; el pueblo se maravilla, se acerca a él y lo saluda. La admiración no puede ser interpretada como un reflejo de la gloria de la transfiguración, pues de este hecho no se dice nada. Es expresión de la veneración tributada por el gentío al personaje que puede convertirse, además, en adoración cultual del héroe. La admiración tiene por objeto tanto el milagro como la persona del que lo ha realizado[85]. La figura del taumaturgo aparece rodeada de un hálito especial: mientras que unos se apartan de él, otros se le acercan, como hizo la mujer que sufría flujo de sangre y recibió "noticias sobre Jesús". El leproso le pide sólo que le cure; al demonio lo obligó a postrarse de rodillas y bastó que aquel hombre maravilloso tocara el féretro del muchacho para que se pararan los que lo llevaban.

Pero el interés de las narraciones cortas por la persona del taumaturgo se revela con toda claridad en la descripción de sus acciones. Tal descripción es tan detallada en ocasiones que responde incluso en cierto modo a la pregunta de cómo tuvo lugar la curación; uno puede llegar a hacerse una idea incluso sobre la *técnica del milagro*, un punto sobre el que los paradigmas

[84] Esta conclusión de Mc 6,51 ha sido ampliada por los testigos de la Koine y por D añadiendo el motivo de la "admiración", con lo cual se adaptan perfectamente al estilo del texto. Resulta muy instructiva la comparación con Mateo, pues revela que estas conclusiones eran consideradas como algo demasiado profano. Mateo – o la comunidad de la cual es transmisor– pone en este lugar el saludo dirigido a Jesús como Hijo de Dios, lo cual hace justicia al carácter epifánico de la narración, pero no encaja en modo alguno con la continuación de la historia de Jesús (la confesión mesiánica de Pedro). La necesidad de la edificación era más fuerte que la preocupación histórica.

[85] En Diodoro, el giro "thaumazomenos ep'aretē(i)" o "para tois persais" (y otras parecidas) es casi técnico; el paso hacia la heroización lo muestra el texto XIII 35,2 sobre Diocles de Sícaro "ou monon de ton andra touton zōnta ethaumasan hoi Sirakosioi, alla kai teleutēsanta timais ērōikais etimēsan kai neōn ō(i)kodomēsan dēmosia(i)". La continuación del texto dice: "ethaumasthē de ho anēr houtos kai para allois zikeliotais". También la epifanía divina va acompañada de admiración, cf. a este respecto, sobre todo, Pfister, "Epiphanie" *RES* IV 317; sobre la admiración en los relatos de milagros, cf. Peterson, *Heis Theos* 193ss, donde ofrece ejemplos tomados del helenismo y del cristianismo.

no dicen casi nada. Es precisamente este silencio sobre este punto concreto lo que diferencia este género de la literatura de milagros propiamente dicha. Las narraciones cortas son mucho más afines a este tipo de escritos. Así pues, la sensación de profanidad que causa nuestro género se debe, no sólo al modo de presentar las cosas, sino a que su elaboración resulta también "mundana" en el sentido de que se sitúa en la línea de la forma de narrar normalmente los milagros en un "ambiente mundano". *El tópico literario de la narración de milagros*[86] que echábamos de menos normalmente en los paradigmas aparece en las narraciones cortas con cierta regularidad.

Tanto en las antiguas historias de curaciones como en los modernos relatos de milagros —los de Lourdes, por ejemplo—, uno de los medios más apreciados de este tipo de narraciones es la referencia a la gravedad del mal y los resultados negativos obtenidos después de los diversos intentos de curarlo. El hecho milagroso queda así especialmente subrayado. En este mismo sentido se debe interpretar *el historial de los enfermos* que encontramos, por ejemplo en el caso del muchacho epiléptico, referido con cierta amplitud; en el caso del endemoniado es objeto de una larga descripción, y resulta más breve, aunque característico, en los de la hemorroísa y del paralítico de Betsaida (este último en el Evangelio de Juan). Las referencias a los diversos intentos de curación a que ha sido sometido el enfermo tienen muchas analogías en otros relatos de curaciones[87]. En el mismo sentido se orienta la indicación de que la gente se reía de Jesús (antes de la resurrección de la hija de Jairo); ese mismo motivo aparece también en un contexto semejante en otros textos, como por ejemplo, en las curaciones de Epidauros[88]. Se acentúa la gravedad del mal indicando que los discípulos del maestro no pueden hacerle frente. También se conocen casos análogos: así, en el Filoseudo de Luciano 36, modelo del Aprendiz de Brujo de Goethe, los morteros transformados no pueden ser repristinados a su forma originaria; tampoco los sacerdotes de Asklepio[89] son capaces de volver a colocar a un paciente la cabeza que le había sido seccionada con fines terapéuticos. La magnitud de la desgracia se acentúa asímismo en las historias evangélicas

[86] Sobre lo que sigue, cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder*, especialmente 195ss; Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* (1911), y los dos cuadernos editados por Fiebig en la colección *Kleine Texte für Vorlesungen und Ubungen* de Lietzmann, "Rabbinische Wundergeschichten", n. 78 y "Antike Wundergeschichten", n. 79; puede verse también la valiosa recopilación de textos en Bultmann, op. cit., 236ss.

Sobre los relatos de curaciones de Epidauro (Dittenberger, *Sylloge*[3] 1168.1169; Herzog, "Die Wunderheilungen von Epidauros": *Philologus Suppl XXII* 3 (1931)) trataremos ampliamente en el cap. VI.

[87] Sobre el topos "La negación del arte de los médicos", cf. la documentación que ofrece Weinreich, op. cit., 195ss. Historias de enfermos se encuentran, por ejemplo, en Filostrato, *Vita Apolonii* III 38; IV 20 y entre los milagros de Epidauro, en los nr. 9.30.32.

[88] Referencia a las risas y burlas del enfermo o de otras personas se encuentran en los milagros de Epidauro, nr. 3.4.9.36.

[89] En Elian, *De natura animalium* IX 33, en la complicada redacción de la historia (Milagros de Epidauro, nr. 23), los sacerdotes de Epidauro son los sacerdotes de Troice.

sobre resurrecciones de muertos. A su servicio se ponen los pocos datos ofrecidos sobre el joven muerto. Pero son muchos más los que describen las circunstancias en que tiene lugar la actuación de Jesús: en el caso de la niña, ya han dado comienzo las ceremonias fúnebres; el muchacho de Naín iba a ser enterrado ya[90] y Lázaro (en el Evangelio de Juan) yace en el sepulcro desde hace cuatro días: no hay duda de que todos ellos están muertos.

Un juicio semejante merecen todos los datos sobre *la técnica de* la curación[91]. Es típico que Jairo pida al taumaturgo que imponga sus manos sobre el enfermo —lo mismo hacen los que le presentan al sordomudo y al ciego— y que la hemorroísa tenga desde un principio la intención de tocar su manto. Puede verse cómo estos datos técnicos referidos al arte de las curaciones milagrosas, a los que no prestaba atención alguna el paradigma, atraen la atención en el caso de la narración corta. Los datos sobre las formas y técnicas de curación del taumaturgo son muchos. Al demonio enviado posteriormente a la piara de cerdos, Jesús le pregunta *el nombre*, ya que el conocimiento del nombre otorga poder sobre los espíritus; en varios casos, algunos milagros de curación y resurrección de muertos acontecen mediante una *fórmula milagrosa*. Al leproso le dice Jesús: "Quiero, queda limpio". En el caso de la gran expulsión de demonios relatada en Mc 5,8, la fórmula es la siguiente: "Espíritu inmundo, sal de este hombre". Pero la fórmula llega en este caso con cierto retraso, pues el demonio, atemorizado por la cercanía de Jesús, había pedido ya al taumaturgo: "Te conjuro por Dios que no me atormentes". Es posible que Marcos (o un narrador anterior a él pero, en cualquier caso, secundario) introdujera luego la fórmula al echarla de menos en el texto; también esto sería una prueba de que la fórmula formaba parte del esquema de curaciones.

En dos ocasiones, la historia de la hija de Jairo y la del sordomudo, la fórmula nos es transmitida en la lengua aramea original: "talita kum" (o, según la conjetura de Wellhausen, "rabita kumi"), en el primer caso, y

[90] El mismo motivo de la resurrección de un muerto cuando iba a ser enterrado es utilizado en la historia de Asklepio de Apuleius *Florida* 19 y en la narración de Apolonio de Tiana, de Filostrato, *Vita Apolonii* IV 45.

[91] Los relatos de curaciones procedentes del santuario de Esculapio en Epidauro ofrecen con mucha frecuencia la técnica de la cura llevada a cabo por la divinidad; cf. además, *Inscr. Graec* IV 955; XIV 966. Flavio Josefo, *Antiquitates* VIII 2,5 § 46ss da cuenta de un exorcismo realizado ante Vespasiano e indica el "tropos tes therapeias". En esta misma línea se sitúan las expulsiones de demonios realizadas por Apolonio de Tiana (Filostrato, *Vita Apol.* IV 20). También el Talmud hace referencia a la técnica del taumaturgo: el gesto orante del Rabí Janina ben Dosa, Berakot 34b; la explicación con la cual el Rabí Gamaliel reduce al silencio una tempestad, Baba mezia 59b (cf. la curación realizada en el nombre de Jesús, Tosephta Jullin II 21-23). Del carácter literario de estos textos volveremos a hablar en el cap. VI. Aquí nos conformamos con señalar la dimensión internacional de los datos sobre la técnica de curaciones. Una valiosa reflexión sobre la técnica de curación se encuentra en 2Re 5,11ss: Naamán se indigna de que Eliseo le mande únicamente a que se bañe en el río Jordán, en lugar de librarle de la lepra de forma solemne, valiéndose de gestos y la invocación del nombre de Dios: cf. para más detalles, Bultmann, op. cit., 236ss.

"efata" en el segundo[92]. El término extraño crea ciertamente un aire de misterio en torno al hecho y el misterio refuerza la fe en el poder del taumaturgo; pero no fue esto solo lo que llevó al autor de la narración a introducir la expresión original en el texto. Quien transmite una palabra mágica hace posible su utilización ulterior; ¿no habrán influído consideraciones de carácter práctico a la hora de introducir las fórmulas originales? Ya hemos observado que la narración corta del epiléptico finaliza con una receta milagrosa. Así pues, en la comunidad se cuenta con la posibilidad de que tales milagros puedan repetirse. Al transmitir de manera expresa la fórmula terapéutica y, sobre todo, las fórmulas utilizadas al realizar la curación, transmitidas en algunos casos en la lengua original, los narradores pretenden con toda evidencia prestar un servicio a los cristianos dotados del don de curaciones (cf. 1 Cor 12,28.30). En este mismo sentido expone Flavio Josefo el arte de la magia que la tradición judía atribuía al rey Salomón[93]: "Dios le otorgó asímismo el arte de aprender contra los demonios para que sirviera a la curación de los hombres. Con los proverbios mágicos que reunió, y con los que pueden curar enfermedades, (nos) ha dejado un método de exorcismo con el que se puede poner freno a los demonios expulsándolos para que no vuelvan. Y este arte de curaciones ejerce aún más su eficacia entre nosotros". A esta afirmación sigue el relato de la curación de un endemoniado realizada por el judío Eleazar mediante los proverbios salomónicos[94]. Así pues, la importancia que dan los narradores cristianos a la transmisión de la fórmula en la lengua original se debe a razones prácticas. También en este caso se nota la influencia del medio ambiente, ya que los taumaturgos de la época concedían gran valor y utilizaban fórmulas extranjeras[95].

La fórmula utilizada en la realización del milagro puede ir acompañada, o en algunos casos ser sustituída (milagro del ciego, por ejemplo), por un *gesto* determinado. Este elemento no era del todo extraño al paradigma, pero en aquel caso se trataba siempre del uso ocasional de un motivo, mientras que en las narraciones cortas este tópico es elaborado, al estilo de la literatura de milagros de la época[96]. Entre las narraciones cortas de

[92] Cf. los comentarios de Wellhausen y de Klostermann a Mc 5,41; puede verse también D. Fr. Strauss, *Leben Jesu* II[2] 76s.139; Wrede, *Das Messiasgeheimnis* 146s; Dieterich, *Eine Mithrasliturgie* 39s; Wendland, *Hellenistischrömische Kultur*[2] 167 nota 1.

[93] Flavio Josefo, *Archeologia* VIII 2,5 § 45s.

[94] Cf. la nota 91.

[95] En Luciano, *Filopseudes* 9 se discute la creencia de que la fiebre o la hinchazón teman ante una palabra mágica o una fórmula pronunciada en una lengua extranjera ("ē onoma thespesion e rēsin barbarikēn"). Entre las fórmulas de conjuro transmitidas en el Talmud babilónico Schabbath 67a contra úlceras o contra fantasmas) hay también nombres extranjeros e ininteligibles. Cf. también Orígenes, *Contra Celsum* I 24; V 45 sobre la fuerza de nombres y fórmulas pronunciados en el idioma original. Otros ejemplos pueden encontrarse en Bultmann, op. cit., 238.

[96] Cf. Weinreich, *Antike Heilungswunder* cap. I "Theou cheir", sobre todo 18ss. En el mismo contexto se sitúa el gesto orante del Rabí Janina ben Dosa mencionado en la nota 91. Sobre el carácter literario de los relatos de milagros, cf. Weinreich, op. cit., 7 nota 5.

nuestros Evangelios, las dos pequeñas historias de la curación del sordomudo y del ciego son los dos casos en que mejor se puede percibir la importancia de tales gestos. La curación del ciego tiene lugar con una imposición de manos. En la del sordomudo se dice que Jesús toca los oídos y mira al cielo; a ello se añade que Jesús suspira, un elemento que ha recibido múltiples interpretaciones. La mención de este gesto entre los dos motivos, el de la mirada que reclama y produce fuerza y el de la fórmula "efeta", es en mi opinión un signo evidente de que tal suspiro es un instrumento de curación. Al hacer esta afirmación pienso en concreto en las muchas clases de recetas mágicas que prescriben al taumaturgo las técnicas a utilizar. En el gran papiro mágico de París[97], al final de una oración mágica se afirma en la línea 2.492: "arroja sahumerios en el fuego, suspira, baja caminando hacia atrás (desde el techo) y en ese mismo momento vendrá ella". En el papiro de Leiden W[98], en una indicación de este tipo, encontramos las siguientes palabras: "aspira, llénate con los ojos cerrados, grita cuanto puedas, luego suspira y deja que el aire vuelva a salir silbando". En la llamada liturgia de Mitra de Dieterich, aparecen en un contexto semejante las siguientes palabras: "atrae aliento de los rayos aspirando tres veces tan hondo como puedas[99]" o "atre hacia ti de la divinidad el aliento espiritual mirando fijamente[100]". De estos textos se deduce que el "aliento" forma parte de la técnica místico-mágica[101]. La mirada y la aspiración —denominada suspiro entre hombres— constituyen medios para adquirir energía.

También se menciona como gesto milagroso tomar de las manos. El epiléptico que yacía como muerto es reanimado de este modo y también así es devuelta a la vida la hija de Jairo. En la historia del joven de Naín, el gesto de tocar el féretro en que yacía el muerto prepara el milagro y posee ya de suyo un significado en orden a la transmisión de energía. La hemorroísa es curada al tocar a Jesús[102]; en este caso se describe claramente la transmisión de fuerza; casi podría hablarse de un contacto electrizante de los dedos al tocar el manto de Jesús: Jesús no se da cuenta de que lo han tocado sino que percibe la transmisión de esa corriente de fuerza.

[97] Preisendanz, *Papyri magicae* (1928) 150.

[98] Dieterich, *Abraxas* 202,15s.

[99] *Ibíd* 6,4. En el terreno de la mística de la Iglesia griega, pueden compararse los métodos de aspiraciones realizados en la "noera proseuchē": cf. Bernhard Schmidt, *Das geistige Gebet*. Tesis doctoral. (Bresau 1916) 23.

[100] Dieterich, op. cit., 10,23.

[101] En la primera edición de este libro se mencionaban únicamente los ejemplos tomados de la liturgia de Mitra. Desde entonces, e invocando mis observaciones, Campbell Bonner, "Traces of Thaumaturgic Thechnique in the miracles" *Harvard Theol. Rev.* (1927) 171ss, ha llamado la atención sobre el hecho de que "the action denoted by them (las palabras "stenazō" y "anastenazō") may be considered as a conventional feature of the wonder-worker's behavior". Por este motivo, la expresión "anastenaxas" del papiro mágico de París no ha de ser traducida por "gritar" (como traduce Preisendanz), sino por "suspirar", según demuestran también los textos paralelos.

[102] Cf. Weinreich, op. cit., 63ss; en Filostrato, *Vita Apol.* IV 45 aparece la acción de tocar en el caso de la resurrección de muertos.

Las dos narraciones cortas del sordomudo y del ciego coinciden asímismo en que, además del gesto milagroso, se utiliza un instrumento para realizar la curación, la saliva; ésta tenía cierta importancia en la medicina y la creencia populares; en el Nuevo Testamento aluden a ella, además de estos dos textos, un tercero, la curación del ciego de nacimiento. Tales instrumentos del arte popular de curaciones son utilizados también en las historias profanas de milagros[103]. Pero en las narraciones cortas evangélicas sobre milagros se observa cierta reserva frente a tales prácticas. Por ello es más importante preguntarse por el interés que se esconde tras el hecho de su mención en nuestros textos. No puede tratarse de querer exaltar el milagro o la persona del que lo ha hecho, ya que al mencionar tales instrumentos el milagro queda situado en un plano más humano y racional. Tampoco puede pensarse que en nuestros textos se revela un especial gusto narrativo evolucionado, pues precisamente las dos narraciones de Marcos que mencionan la saliva no subrayan especialmente tal motivo en su estilo conciso. Tanto en este caso como en el de las fórmulas, las recetas o los gestos, es probable que la mención de la saliva se deba a otras razones, como puede ser el deseo *de ofrecer una orientación al cristiano dotado de poder curativo. Este punto* de vista puede ser considerado como el interés determinante a la hora de transmitir tales medios incluso en los casos en que se describe una curación por etapas: el paralítico cae primero en un estado casi mortal; el ojo del ciego se abre primero a una visión todavía borrosa. Los cristianos dotados de dones de curación deben saber qué hacer en casos semejantes.

El motivo de la curación paulatina a que nos hemos referido puede ser contado también entre los elementos que sirven para demostrar *el éxito de la acción milagrosa*. Ya hemos dicho que muchas narraciones cortas finalizan ofreciendo pruebas de que el milagro ha ocurrido realmente: el leproso debe presentarse al sacerdote; la muchacha vuelta a la vida debe comer alto. La diferencia entre las narraciones cortas y los paradigmas en este punto concreto se percibe con especial claridad en las conclusiones de los dos relatos sobre los ciegos. La narración de una curación al estilo de los paradigmas finaliza invitando a la fe y dando cuenta de la respuesta obtenida por tal invitación (Mc 10,51ss). La narración corta de Mc 8,42ss acaba describiendo el proceso de curación y constatando que existe una auténtica capacidad de visión. También en el caso de los paradigmas se hacen referencias ocasionales a ciertos elementos que prueban el éxito de la curación (el paralítico demuestra que está curado realmente, puesto que lleva su camilla: Mc 2,12); pero éste no es el final de la historia, dicho motivo no constituye el centro de interés de la narración; lo que en realidad tiene importancia

[103] Tácito, *Historia* IV 81 y Suetonio, *Vespasiano* 7 cuentan cómo Vespasiano lleva a cabo una curación con saliva; cf. también la referencia a la magia curativa, en Petronio, *Satiricon* 131,4.5. Puede verse también Weinreich, op. cit., 97s sobre la utilización de medios curativos mágicos en la realización de un milagro, donde, citando a Petronio, c. 131 se hace referencia además al uso de la saliva. Hess, *Zaw* (1915) 130s ofrece ejemplos de la vida de los beduinos y Strack-Billerbeck, *Kommentar* II 15ss otros del judaísmo.

fundamental para el narrador es más bien el momento edificante y doctrinal. Por su parte, en el caso de las narraciones cortas, la colocación expresa de dicho motivo al final de la historia hace pensar que lo realmente importante es poder constatar la realidad del milagro.

El ejemplo más típico y más extraño al mismo tiempo en este sentido es la conclusión de la gran historia de curaciones de Mc 5,1-17[104]. Cuando la gente encuentra "sentado, vestido correctamente y en sus cabales" a aquel que antes estaba gravemente enfermo, se constata la realidad del milagro (la indicación "a los pies de Jesús", que, en cualquier caso, tiene cierto sentido edificante, ha sido añadida por Lucas). Llenos de miedo piden a Jesús que abandone su región. Jesús no es presentado aquí como alguien que hace el bien y ofrece ayuda, sino como taumaturgo inquietante y temible. Puede que haya que interpretar en este mismo sentido el embrujamiento de la piara de cerdos, es decir, puede tratarse de una prueba de que el milagro ha ocurrido realmente. Es cierto que se han dado otras interpretaciones de este hecho, al que atribuyen un significado evidente. La más conocida es la que se ve en él el motivo del demonio burlado, típico de las fábulas[105]: los demonios desean quedarse en aquel lugar y escogen la piara como morada, pero son burlados en ese mismo hecho por cuanto a su residencia se refiere y al fin se percatan de dónde van a permanecer en realidad[106]. Pero cabría preguntarse si lo que se relata en este caso podría reducirse a la categoría de una "farsa" jocosa. El lector tiene la impresión de que el narrador no ha sentido compasión alguna por los cerdos o por su dueño; por otro lado no parece que cuente el final de la historia con cierto deleite. Si la interpretación a que nos hemos referido fuera correcta, el narrador habría callado lo esencial: que los demonios se quedan sin un lugar de refugio o que perecen totalmente. Se habla de los cerdos, no de los demonios; lo importante no puede ser, por lo tanto, el destino de éstos. Por ello mismo se ha sugerido también que, en los cerdos, los demonios marcharon al hades y ello por la relación especial entre estos animales y el hades[107]. Como punto de apoyo para dicha interpretación podría pensarse en la saga etiológica de la fiesta de Temorforia en Atenas mencionada por Clemente de Alejandría[108] y por un escolio a Luciano[109]: con ocasión del robo de Perséfona, un pastor de cerdos, Eulobeo, que se encontraba en las cercanías, y el rebaño que cuidaba fueron tragados con la diosa por la tierra. Pero ocurre que el texto de Lucas es el único que menciona el mundo inferior: los demonios piden al exorcista que los envíe

[104] Sobre la segunda conclusión de la perícopa en 5,18-20, elaborada por el Evangelista, cf. *supra* p. 80.

[105] Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, sobre este texto; Gunkel, *Das Märdchen im Alten Testament* 87s. También Bultmann, op. cit., 224 sostiene esta explicación.

[106] Wellhausen, op. cit., 41s.

[107] Yo mismo había mantenido anteriormente la relación probable con el descenso al hades (y Eubuleus) y lo indiqué en la primera edición de este libro 86s. O. Schmiedel ha tratado ampliamente la cuestión en el *Eisenacher Zeitung* del 11 de abril de 1925.

[108] *Protreptikos* II 17,1: Cf. Staehlin, op. cit., 14.

[109] *Dialog meretr.*2,1: Cf. Rabe, op. cit., 257,27.

"al abismo" (Lc 8,31). Por otra parte, el conjunto de la narración carece de aquel pathos que debería marcar una narración mítica sobre el descenso al hades. Tanto según esta última interpretación como según la anterior nos encontraríamos ante un motivo totalmente elaborado. Pero cabría preguntarse si la historia no es evidente en sí misma. No ciertamente como historia de Jesús, pues la indicación de que los demonios culpan a Jesús de haber hecho que la piara se precipitara para lograr así que él sea expulsado de la región[110] no se adecua al tenor de la narración corta; nada se dice de un perjuicio intencionado ni de la responsabilidad de Jesús en el mismo: los vecinos quieren expulsar al taumaturgo no a alguien que ha provocado una desgracia y lo que provoca su actitud es el miedo, no una sublevación. A mi entender, la solución del enigma de esta historia está en el nombre y en la clase de demonio a que alude: se le llama legión "puesto que somos muchos[111]. La magnitud del milagro se percibe —como en el caso de María Magdalena en Mc 16,9— en el número de los demonios[112]. Dado que es necesario referirse a este detalle, al narrar la expulsión de los demonios hay que aludir a su número. Un elemento característico del tópico de dichas historias de exorcismo es la manifestación de la realidad de la expulsión mediante un fenómeno visible y, a veces, incluso mediante una travesura realizada por el propio demonio. En el Filoseudes de Luciano 16, afirma Yon "Yo mismo vi salir uno, de color negro y en forma de humo". El demonio expulsado por Apolonio de Tiana derrumba una estatua, como él mismo había anunciado[113]; y el espíritu que Pedro expulsa en Roma daña una estatua del César[114]. Los espíritus expulsados por el judío Eleazar suelen volcar vasos o copas de agua[115]. De igual modo, el demonio-legión de Marcos busca un objeto múltiple donde poder realizar la travesura correspondiente. Si esta historia se relacionaba originariamente con el comportamiento de un exorcista judío en una región pagana (historia que sólo más tarde fue aplicada a Jesús), no resulta nada extraña: es lógico que el objeto adecuado a la manifestación de la realidad de la expulsión sea una gran cantidad de animales impuros; también lo es que el narrador no revela compasión alguna ni por los animales ni por sus dueños paganos. Nos encontramos ante una narración llena de motivos profanos y que, en último término, es de origen profano (judío). Pero sólo la llamativa oposición al ethos característico de los evangelios la distingue de las otras narraciones cortas.

[110] Bauernfeind, *Die Worte der Dämonen im Markus-Evangelium* 42ss.

[111] La cuestión de por qué los demonios pronuncian el nombre del exorcista no interesa al narrador. También en el Filoseudes de Luciano 16, los demonios responden a las preguntas del "sirio de Palestina" acerca del modo y la vía de que se han servido para entrar en las personas.

[112] La pregunta sobre la forma en que se puede acabar con tal multitud de demonios tiene también su importancia en el Talmud babilonense. Según Pesajim 111 b, un administrador de la ciudad es asaltado por 60 demonios; en este caso no vale el amuleto usado contra *un* demonio y, en consecuencia, se ha de proveer de un amuleto especial contra 60 demonios.

[113] Filostrato, *Vita Apolonii* IV,20.

[114] *Acta Petri cum Simone* 11.

[115] F. Josefo, *Archeologia* VIII 2,5 § 48.

La relación entre las historias de milagros no cristianas y las narraciones cortas de los Evangelios en este punto concreto de la constatación de los resultados positivos del milagro aparece también en otros textos: En el Filoseudes de Luciano 11 se dice de Midas que una vez curado, cogió su lecho y pudo caminar. También Filotastro[116] afirma de la muchacha resucitada por Apolonio que hizo oír su voz y volvió a la casa paterna; antes de realizar el milagro el taumaturgo pregunta el nombre de la muchacha, toca el cadáver y pronuncia palabras ininteligibles. También en las historias de curaciones de Epidauros aparece en formas diversas el motivo de la constatación del resultado de las mismas: se constata, bien la salud del que ha sido curado o la objetividad de una intervención coronada por el éxito haciendo que el paciente, una vez ha despertado del sueño de la hipnosis, descubra las huellas de la operación que le había sido practicada durante la noche. De todo ello volveremos a hablar en el cap. VI.

Hasta aquí he subrayado sobre todo los elementos de las historias de curaciones y resurrecciones típicos de las narraciones cortas. También los otros relatos que entran dentro del género, las llamadas "narraciones cortas de milagros naturales" tienen sus elementos típicos. En la historia de la tempestad calmada, pronunciar una fórmula tiene como efecto que el mar se calme[117]; es posible que las palabras "mandó al viento" aludan a un gesto[118]. En el caso de la multiplicación, la mirada dirigida al cielo y la bendición pronunciada son medios capaces de producir milagros; el resultado de dichas acciones no sólo es constatado directamente en el sentido de que "se realizaron", sino también indirectamente mediante el dato de los 12 cestos que hicieron falta para recoger las sobras.Cuando Jesús camina sobre las aguas, la realidad de la aparición se demuestra haciendo que el supuesto fantasma hable con sus discípulos y suba a la barca con ellos; el viento se calma enseguida, puesto que Jesús se halla a bordo.

Para concluir este estudio sobre los motivos de las narraciones cortas vamos a considerar en este contexto las historias de milagros del *Evangelio de Juan*, a algunos de cuyos elementos hemos aludido ya. En cualquier caso, dichas historias sólo se conservan en su forma reelaborada y el que les dio la forma actual es un evangelista independiente y, en cierto modo, un creador literario. En algunos casos ha entrelazado directamente algunas de estas historias de milagros con escenas de diálogos que transmiten sus ideas, como ocurre en las del ciego de nacimiento y de Lázaro; en otros casos, las escenas siguen al diálogo, como ocurre en la curación del paralítico o en la multiplicación; e incluso en aquellos milagros presentados como relatos —la boda de Caná, la curación del hijo del funcionario o el caminar de Jesús

[116] *Vita Apolonii* IV 45.

[117] "pefimōso", al menos, no tiene por qué referirse al estrépito, sino que puede ser una fórmula de sujeción propia de la magia: cf. la indicación sobre "fimōtikon" = "katadesmos" en Rohde, *Psyche* II$^{5\cdot6}$ 424.

[118] Cf. los gestos de un Dios sobre el mar en Arístides, *Lalia eis Asklēpion* § 10 (Keil, II 337): hōs autois pleousi kai thoryboumenois faneis ho theos cheira ōrexen".

sobre las aguas—, debemos preguntarnos si el evangelista no habrá dado al relato transmitido su acento propio; si no lo habrá iluminado con la perspectiva que le caracteriza. No es éste el lugar para realizar un análisis más detallado tendente a descubrir material "joánico". Con todo, muchos elementos propios de las narraciones cortas demuestran que dichas historias pertenecían en su origen a este género y que quien elaboró su forma originaria no pudo ser Juan, ya que la técnica y el estilo del narrador de relatos cortos se oponen a los de este evangelista. Juan encontró la antigua forma de dichas narraciones lo mismo que Filostrato se encontró con toda probabilidad con las historias sobre la fuerza taumatúrgica de Apolonio de Tiana configuradas en una forma anterior a él. En nuestro estudio tendremos en cuenta los motivos propios de la narración corta en sentido estricto.

En la historia de la boda de Caná (Jn 2,1ss) llama la atención especialmente el carácter "profano" que caracteriza al conjunto de la narración (por el momento no nos interesa el sentido "joánico" que ésta pueda tener) y, sobre todo, que el milagro se constate indirectamente de forma encantadora. No se dice cómo se convirtió el agua en vino ni tampoco cómo supo éste a los invitados; se afirma únicamente que el maestresala censuró al novio por no haberlo sacado antes. También en la historia de la curación del hijo del funcionario (Jn 4,46ss) tiene su importancia la constatación del resultado del milagro. El elemento típico de la narración corta lo constituye la simultaneidad entre la palabra de Jesús y la mejoría del enfermo, motivo que también es típico de las historias de milagros[119]. El enfermo de la piscina de Betsaida (Jn 5,1ss) es descrito con todo detenimiento por el narrador: el ambiente, la larga enfermedad padecida, los muchos e inútiles intentos de curación. Y como signo de que ésta se ha producido ahora se afirma que "tomó su cama y se marchó". El milagro de la multiplicación que, desde el punto de vista narrativo, depende claramente de Marcos, ha sido ampliado, con todo, en relación con el antiguo relato. Según Jn 6,7 no bastarían doscientos denarios de pan para saciar a la masa; en Mc 6,37 esa misma cantidad habría sido suficiente. La narración concluye en este caso con una aclamación. También en la historia del caminar de Jesús sobre las aguas encontramos, al final de la misma, un elemento que es ampliación de su carácter maravilloso y no puede ser interpretado como explicación racional del mismo. En el caso de Marcos, cuyo relato correspondiente parece estar, también en este caso, en la base del relato de Juan, el milagro finalizaba con el amainar del viento, permitiendo así un regreso feliz a casa. En el texto joánico se dice: "Quisieron entonces recogerlo a bordo, pero la barca tocó enseguida el sitio donde iban" (6,21). Con ello no se quiere decir, seguramente, que el hecho ocurrió en aguas poco profundas, cerca de la orilla y que, por tanto, no sería un milagro que Jesús caminara sobre las aguas. Pero lo que ocurre es más bien que al primer milagro (caminar sobre las aguas) se añade el del rápido viaje:

[119] Cf. la misma constatación de la simultaneidad de la palabra milagrosa y del resultado en el caso de la curación a distancia realizada por el Rabí Janina ben Dosa: Berakot 34b.

en cuanto Jesús se les acercó, llegaron a tierra firme. En la medida en que el diálogo introductorio de Jn 9 sobre la cuestión de la culpa permite llegar a la forma primitiva de esta historia, podemos afirmar que en la historia originaria el ciego no era presentado como "ciego de nacimiento". Nos encontramos, por tanto, ante una curación de un ciego narrada en el estilo típico de las narraciones cortas; el enfermo puede ser curado tanto si se le aplica una masa de saliva y tierra como si se lava en la piscina de Siloé. Ya nos hemos referido al motivo de la constatación del resultado de la curación: muchos vecinos no reconocen al ciego y creen que el que ahora puede ver es en realidad su doble. La historia de Lázaro narrada en Jn 11,1ss concede una importancia especial al hecho de que Lázaro estuviera realmente muerto; los amigos van a dar el pésame a sus hermanas; Lázaro está en el sepulcro; se teme que al abrirlo se perciba ya el hedor de la descomposición; Jesús despierta al muerto con una orden emitida con voz potente; la historia finaliza constatando la realidad del milagro: Lázaro puede moverse a pesar de estar atado con el sudario; Jesús ordena que lo desaten y lo dejen salir.

En la presentación del estilo propio de las narraciones cortas que hemos hecho se ha ido clarificando cada vez más la ausencia de cualquier elemento edificante y la cantidad de elementos profanos contenidos en ellas. Es evidente que el elemento que determinó básicamente su creación no fue la intención de anunciar la salvación. Dichas narraciones no se plantean, en efecto, la cuestión de cómo se sitúa el hombre ante Dios ni cuáles son las verdaderas exigencias de ese Dios, sino que pretenden más bien hacer visible la magnitud del milagro, mostrar que ningún medio humano podría producir la curación y descubrir el modo el que actúa Jesús. Todo el interés de la narración se concentra en el hecho en sí; la cuestión del sentido del hecho en el contexto de la misión de Jesús aparece en un segundo plano. Afirmar el carácter profano de este modo de ver las cosas no significa todavía que el material tiene origen profano, si bien se debe establecer una cierta *relación entre las narraciones cortas de los Evangelios y las narraciones de milagros no cristianas*, es decir, una cierta afinidad con la literatura "profana", no con las grandes obras literarias ciertamente, sino con las obras literarias menores, es decir, con la producción popular. Junto a esta cuestión se plantea además otra pregunta: ¿qué significado religioso tienen las narraciones cortas en el marco de los Evangelios?

El lector que se enfrenta con ellas percibe con claridad que el narrador se interesa por la técnica empleada por el taumaturgo al realizar el milagro y por la persona del propio taumaturgo. Esto le puede llevar a pensar que tales narraciones no poseen carácter religioso alguno. Dicho juicio resulta incorrecto, pues el hombre antiguo percibía en el milagro la acción de Dios o de sus enviados de forma mucho más inmediata que lo que puede imaginar el lector actual. Y los autores de tales narraciones han insinuado también dicho elemento. Cuando Jesús se hace acompañar únicamente por los hombres de confianza en la resurrección de la hija de Jairo; cuando se aleja de la gente al curar al sordomudo; o cuando hace salir del pueblo al

ciego, no realiza esas acciones porque desee ocultar su divinidad. En tales casos no entra en juego la idea de la mesianidad; sólo Marcos tiene en cuenta este aspecto en aquellas indicaciones conclusivas que ya he individuado y aislado del cuerpo de la narración corta. La idea de la mesianidad no tiene cabida en una historia aislada. Semejante idea sólo puede ser imaginada y utilizada por alguien que describa toda la actividad de Jesús y quiera responder al interrogante que plantea el que la mesianidad de Jesús no se divulgara entre el pueblo a pesar de la fama que le acompañaba. Por decirlo de algún modo, se trata de una idea directriz de un relato más extenso. Pero en el caso del misterio que rodea a la acción de Cristo en las tres narraciones cortas indicadas las cosas se plantean de forma diferente. El autor del milagro recela del público porque él es enviado y revelador de Dios y no permite que ojos profanos contemplen sus acciones que son acciones de Dios. Como si de un "deus praesens" se tratara, sólo se revela a unos cuantos elegidos. Se trata de *historia de epifanía* en las que se revela abiertamente la fuerza divina del taumaturgo divino. Y la posibilidad de poder contemplar a Dios no es concedida a la masa. La fuerza se propaga únicamente entre el círculo cerrado de los discípulos; por ello la receta contra los demonios de la epilepsia se transmite sólo de forma esotérica[120]. Por esta orientación de la narración corta, el milagro, en la mayoría de los casos extraordinarios, "imposible" a los hombres, es el objeto esencial del género. Su objetivo no es el mismo que el de los paradigmas, es decir, mostrar cuál es la voluntad de Dios revelada en las palabras y acciones de Jesús y, por consiguiente, también en las narraciones de sus milagros. El objeto de la narración corta es más bien el milagro en cuanto manifestación de lo divino en la tierra. La epifanía que tiene lugar en los milagros es objetivo en sí misma[121]. Por ello finaliza la narración de la tormenta calmada con la siguiente afirmación: "¿quién es éste que hasta el viento y el mar le obedecen?", suponiendo así que el auditor o lector del relato puede responder por sí mismo a esa cuestión: el que tiene poder sobre las olas es manifestación visible de Dios en la tierra. También la historia de la multiplicación contiene una epifanía, traducida, no en revelación a los cinco mil,

[120] La receta es referida a los discípulos en el círculo de los íntimos; pero tanto aquí como en todas esas revelaciones, los continuadores de los discípulos son los miembros de la comunidad cristiana. La relación del texto con las acciones milagrosas cristianas (cf. *supra* 77,81) no contradice el carácter esotérico del mismo.

[121] La palabra "epifaneia" puede indicar directamente las acciones milagrosas de un Dios. En la crónica del templo de Lindos, la segunda parte narrativa es titulada "epifaneiei" (cf. Blinkenberg, *Die lindische Tempelchronik*. Kl. Texte 131,34 D 1), mientras que el conjunto de las revelaciones se llaman "epifaneia" en singular (*ibíd.* 4 A 3). Cf. mi Comentario a las cartas pastorales, 2ª ed., excurso "epifaneia" 63ss. También es antiguo el título "aretai" aplicado a las realizaciones de milagros; el anunciador e intérprete de visiones y sueños se llama "aretalogos" (cf. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen* 9s), pero puede que este nombre se aplicara también a los narradores de los milagros de los dioses (cf. Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapisreligion* 11). El título "thaumata", por el contrario, se halla testimoniado por primera vez en relación con las recopilaciones cristianas de milagros: cf. sobre esto y sobre todo lo anterior Herzog, "Die Wunderheilungen von Epidarurus": *Philologus*. Supp. XXII cuad. 3.

sino al lector cristiano. Incluso prescindiendo del origen del material utilizado, podemos percibir inmediatamente el significado profundo de la escena tal y como la describe el narrador: "Alzó la mirada al cielo, pronunció la bendición, partió los panes y los dio a los discípulos". Es el Salvador que celebra la Cena; a los discípulos de Emaús en el relato de Lucas se les aparece así; y también la comunidad que celebra la Santa Cena sabe que él está allí, en medio de ella, impartiendo su fuerza colmada de bendiciones; dicha comunidad lo ve también así en esta historia que, para quien no tiene fe, aparece como una acción maravillosa, pero para quien contempla las cosas con los ojos de la fe representa una imagen familiar de gran alcance salvífico. A mi entender, también en el caminar de Jesús sobre las aguas hay una epifanía, pues según Mc 6,48 lo que Jesús pretende no es llegar hasta la barca donde están los discípulos, sino revelarles su naturaleza caminando sobre las aguas. No otra cosa significa la expresión "estaba para pasarlos", que en el contexto del Evangelio es una excepción digna de ser tenida en cuenta[122]. El lector cristiano espera ayuda y no una aparición que siembre el pánico. Esta motivación de la simple epifanía es de suma importancia para la narración. Sólo el miedo y el desconcierto de los discípulos hacen que Jesús suba a la barca.

También en el caso de la curación del epiléptico se piensa en una epifanía de Dios que se manifiesta en la tierra sólo durante cierto tiempo; es lo que dan a entender las palabras de Jesús en Mc 9,19: "¡Gentes sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?"

De todo esto se deduce la importancia de las narraciones cortas para los primeros narradores cristianos y para sus oyentes. No podían ser intercaladas en la predicación, pues eran demasiado largas y demasiado profanas. Tales historias deben presentar al taumaturgo como epifanía de Dios y este objetivo se logra mediante la misma narración, sin necesidad de recurrir a otra forma de narración más adecuada a las exigencias de la predicación. Podemos percibir así, además, la importancia de estas narraciones construídas al estilo profano en el marco de la actividad misionera de la comunidad primitiva. No servían ciertamente ni para ejemplificar la predicación sobre la salvación ni para afianzar su aceptación, pero sí que ayudaban a demostrar la superioridad del "Señor Jesús" y eliminar la competencia de los otros dioses, objeto de culto en el mundo entorno. La importancia de las primitivas narraciones cortas cristianas se percibe cuando se tienen en cuenta los dos fenómenos que se estaban produciendo entonces en la historia de la religión judía: la eventual *sustitución del mito por las historias de milagros* y *la disolución de los límites entre Dios y los enviados divinos.*

[122] Una discusión de las diversas interpretaciones del texto se encuentra en Windisch, *Nieuw Theologisch Tijdschrift* (1920) 298ss. Pero, por mi parte, deseo afirmar contra Windisch que en este caso la representación de la Epifanía lo aclara todo y que la idea de la kenosis no tiene nada que ver en este contexto.

Ya en el culto de Asclepio puede observarse cómo la austeridad del mito fue cediendo frente a la exuberancia de los hechos salvíficos. Para hablar de los milagros de Asclepio lo más importante no es saber si es en realidad hijo de Apolo y nieto de Zeus[123]. El culto de Serapis ofrece un ejemplo mucho más claro en este sentido, pues este dios no tiene ni genealogía ni mito propio; la mitología es sustituída por la aretología y, puesto que no hay mitos, se cuentan milagros[124]. "Los sacros estantes repletos de libros sagrados contienen innumerables ejemplos de ello. Los mercados, los puertos y amplios foros de las ciudades están llenos de este tipo de narraciones"[125]. Quien deseaba extender el culto de Serapis tenía a su disposición tales historias. La narración de milagros se convertía así en instrumento para la misión.

Las narraciones cortas del Nuevo Testamento pueden entenderse también como una ayuda de este tipo en orden a la extensión del culto cristiano. Tampoco de Jesús pueden contarse mitos propiamente dichos[126], pero sí sus acciones. La predicación hace propaganda de la salvación y demuestra su contenido valiéndose de los "paradigmas". Frente a este género, las narraciones cortas relatadas por la comunidad despliegan una fuerza propagandística por sí mismas. De un modo u otro se van ganando creyentes para Jesús "el Señor". Resulta lógico, por consiguiente, que en su obra Marcos haga uso tanto de paradigmas como de narraciones cortas.

Contra la comparación que hemos establecido entre el fenómeno de las narraciones cortas cristianas y el culto de Asclepio y Serapis no se puede objetar que en estos últimos casos quienes actúan de hecho son dioses, mientras que en el caso de Jesús nos hallamos ante un enviado de Dios que se presenta como hombre; de hecho, los mismos círculos que celebran a Asclepio por sus acciones atribuyen obras parecidas a Apolonio de Tiana, a Alejandro de Abonoteicos y a otros muchos magos y taumaturgos. Así pues, es posible narrar tales acciones de un hombre como prueba de que su vida era realmente divina. La fe suscitada por estas narraciones de milagros comienza con esta "admiración o "temor" provocado por el milagro, es decir, con ese ser sacudido por la acción milagrosa, y no con afirmaciones mitológicas. Las narraciones cortas pretenden presentar a Jesús como señor de fuerzas divinas y logran dicho objetivo mediante una forma narrativa que no se detiene ante la utilización de medios coloristas e incluso profanos.

Sólo ahora podemos plantearnos el problema del *origen de las narraciones cortas*. Ya hemos indicado que esta forma de narración rica y profana fue puesta al servicio de objetivos cristianos; que en ellas se contemplan manifestaciones de Jesús; que describen su actividad de taumaturgo y que, en ocasiones, se llega a animar a algunos hermanos cristianos a imitar la actividad de Jesús. Con ello queda insinuada ya la posibilidad de que los

[123] Aelius Aristides, *In Aesculapium* 4ss, (Keil, II 335).
[124] Cf. Weinreich, *Neue Urkunden zur Serapisreligion* 10s.
[125] Aelius Aristides, *In Serapim* 29s (Keil II 361).
[126] Cf. cap. X.

paradigmas fueran reelaborados a veces en esa dirección. Consecuencia de ello es el nacimiento de formas mixtas. El mejor ejemplo de las mismas nos lo ofrece la historia de la mujer deformada de Lc 13,10-17. Esta historia se basa en el mismo material de los textos paralelos: la curación de la mano paralítica de Mc 3,1-5 y la del hidrópico de Lc 14,2-6; o, en cualquier caso, en un material muy semejante. La relación entre estos dos paradigmas puede seguir siendo una cuestión abierta. La forma mixta presenta el mismo escenario que el paradigma de Marcos: la sinagoga. La frase sobre la asistencia a animales en sábado recuerda la historia del hidrópico; en ambos casos esa frase sigue a la curación. Pero ocurre que en la forma mixta la frase se ha conservado con menos acentos judíos: el término de la comparación no es la liberación del animal y del hombre, sino un elemento esencialmente literario, es decir, soltar al animal de su pesebre y liberar al hombre de la enfermedad. En cualquier caso, la frase concede el primado a una conclusión edificante en el sentido del paradigma, si bien ha desaparecido la brevedad típica de este género. La introducción de las palabras del jefe de la sinagoga sirve para dar a la escena tono de diálogo; el conjunto concluye con la confusión de los adversarios y la alegría del pueblo. Pero la curación en cuanto tal, realizada en Marcos mediante un mandato y contada en Lucas sin utilizar casi elementos "tópicos", ha sido construída sin duda alguna en el estilo de las narraciones cortas. La historia de la enfermedad y la descripción de la misma, el solemne mandato, la imposición de las manos y la constatación del resultado de la curación mediante la alabanza que el enfermo ya curado dirige a Dios, crean una imagen rica y colorista. La forma dialogal y los elementos introducidos en el relato según el estilo de las narraciones cortas revelan una tendencia figurativa en el narrador. Los cristianos se aclimatan así a un mundo en el que era habitual esta forma de narración.

La historia de la mujer adúltera ha de explicarse también desde esta misma tendencia. Este texto no ha sido transmitido, por lo demás, de manera uniforme y ha entrado en una parte de la tradición occidental y bizantina de Jn 7,53 - 8,11. La historia ha de ser situada, en cualquier caso, entre las formas mixtas[127] y constituye un testimonio de una idea concreta de la predicación: la crítica de Jesús a los jueces de la mujer, entre los cuales, y a pesar de su actitud frente a dicha mujer, no hay ni uno que no tenga pecado. Pero la narración se ha conservado en una forma bastante extensa. Se menciona dos veces la culpa de la mujer; Jesús se inclina y escribe en el suelo también dos veces, indicando así que ni las preguntas ni los interrogadores le preocupan realmente. Se describe detalladamente la acusación; el diálogo conclusivo entre Jesús y la mujer no demuestra tampoco la concisión típica de los paradigmas. Las variantes textuales revelan la pervivencia de esta tendencia amplificadora. Este último detalle es altamente instructivo: nos encontramos ante un paradigma transmitido y completado

[127] Cf. la nota 47.

por los Evangelios al margen de la predicación y de la fijación del texto, pero que en este caso particular es muy posible recibiera una elaboración literaria[128]. Muchos ejemplos indican que se debe contar con la existencia de un proceso de "tradición independiente"; este fenómeno habría que situarlo concretamente en una época en que la predicación podía remitirse ya a un texto escrito fijo[129].

Ciertos fragmentos conservadores del Evangelio de los Nazarenos pueden servirnos como ejemplos de esta forma de evolución que debió colorear necesariamente las formas paradigmáticas según el estilo de las narraciones cortas[130]. En esta obra, el hombre de la mano paralítica es un albañil que pide a Jesús que lo libre de la vergüenza de la mendicidad y lo vuelva a hacer capaz para el trabajo. Ya nos hemos referido a la reelaboración de la forma de la historia del rico: en el evangelio de los Nazarenos son dos los jóvenes que preguntan; uno de ellos se rasca tímidamente la cabeza después de la respuesta de Jesús. A estos dos detalles hay que añadir la ampliación del diálogo: Jesús demuestra a este rico, por su conducta hacia los pobres, que no ha "cumplido" la ley y los profetas.

En estos ejemplos se evidencia un posible origen de las narraciones cortas: la transformación de paradigmas breves en narraciones más extensas mediante la introducción de tópicos de milagros y otros elementos más coloristas, como por ejemplo el del diálogo. Este proceso no supone, o no supone siempre, un proceso literario. Pudo ocurrir más bien que el enriquecimiento de las historias originales tuviera lugar de forma automática cuando dichas historias fueron separadas del contexto de la predicación y transmitidas como narraciones independientes; esta labor podría haber sido realizada por personas habituadas a narrar en el estilo de las historias usuales de milagros o en el de las anécdotas familiares en el ambiente. Era lógico que el proceso de formación de dichas historias continuara. Admirable puede parecer, más bien, que haya un cierto número de historias evangélicas construídas en el estilo de los paradigmas al que no afectó ese proceso. Este fenómeno constituye un fuerte argumento en favor de la relación de los paradigmas con la predicación. Sin la protección que les prestaba la predicación, dichas historias se habrían visto arrastradas por la creciente tendencia a reelaborar los relatos según el estilo de las narraciones cortas, tendencia que se fue abriendo paso como una necesidad y que probablemente se hizo sentir de hecho en el caso de otras muchas historias del género. Esta reelaboración significó con frecuencia, aunque no siempre, cierta deformación de la tradición, que se fue alejando cada vez más de la realidad histórí-

[128] Cf. cap. VI.

[129] Cf. al respecto mi obra *Geschichte der urchristlichen Literatur* (colección Göschen) I 49ss.

[130] Una recopilación de fragmentos traducidos al alemán puede encontrarse en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*[2] con la referencia del lugar del hallazgo. Los fragmentos en el texto latino de Jerónimo se encuentran en Preuschen, *Antilegomena*[2] 5s, bajo el título "Evangelio de los hebreos" y en Klostermann, *Apokrypha II*[3] (Col. Kleine Texte 8, dirigida por Lietzmann) 5ss.

ca. La deformación se produjo en la medida en que el estilo de la narración corta sustituía a veces lo singular por lo habitual. En la medida en que se fue ampliando la forma breve del paradigma introduciendo elementos ordinarios, se enriqueció la escena a base de elementos que con frecuencia poseían en sí cierto carácter de verosimilitud. De hecho el esquema de los relatos de curaciones no habría existido en definitiva si el taumaturgo no hubiera realizado tales acciones (preguntar el nombre, imponer las manos) normalmente, si los enfermos no hubieran sido tratados siempre de modo semejante[131].

Estas últimas observaciones nos permiten imaginar otra posible explicación sobre el origen de las narraciones cortas. Una vez se manifestó la necesidad de ampliar las breves narraciones paradigmáticas y con el fin de satisfacer tal necesidad, se habrían utilizado, no sólo motivos propios del género, sino además otros que le eran extraños. Así podemos imaginar la historia del caminar de Jesús sobre las aguas: una narración, cristiana en su origen, referida a la ayuda efectiva prestada por Jesús en un momento de apuro motivado por el viento y las olas, habría sido objeto de una ulterior ampliación sobre la base del motivo "y estaba para pasarlos". Se habría introducido así en la escena un motivo epifánico, cuya utilización cristiana era posible pero que, por su carácter no evangélico, debe ser puesto en relación con influencias extracristianas[132]. Estas reflexiones se sitúan lógicamente en el terreno de las meras posibilidades y no tienen la intención de ser axiomáticas. Pero se trata de posibilidades reales. En cualquier caso, se debe contar con una tercera forma de reelaborar historias en el estilo de las narraciones cortas: la aceptación (y reelaboración) de historias de origen extracristiano.

Que esta transposición resulta verosímil se demuestra cuando se constata que en este proceso confluyen dos tendencias diferentes: por una parte, el deseo de los cristianos de narrar hechos múltiples e importantes referidos a su Salvador y capaces de transmitir su carácter de epifanía de la divinidad; por otra, la tendencia de la tradición popular a aplicar al "héroe" del momento historias conocidas. Esta transposición pudo haberse realizado a veces de forma inconsciente: los narradores judeo-cristianos convirtieron a Jesús en héroe de conocidas leyendas sobre profetas y rabinos; los procedentes del paganismo aplicaron al Salvador historias conocidas sobre dioses, salvadores y taumaturgos.

[131] En este sentido tienen cierto valor los datos de la siquiatría moderna aportados por Titius, *Theol. Festschrift f. Bonwetsch* (1918) 34ss, que sin embargo no suponen ningún argumento en contra de la existencia del estilo.

[132] La posibilidad de introducir motivos extraños al género es ilustrada también por Mt 17,27 que une a la palabra de Jesús el motivo tan poco evangélico del importante hallazgo en el cuerpo del pez (cf. Herodoto III 2,36-40, y también Sabbat 119a; Gen Rabba 11 sobre Gn 2,3; y, eventualmente, también Kohelet rabba sobre Ecl 11,1) pero que aparece aquí de modo muy significativo en una reelaboración halaquica: el milagro no es objeto de una narración sino de un mandato.

Al menos dos de las narraciones evangélicas demuestran que la posibilidad se convirtió de hecho en realidad. En relación con la historia de la curación del endemoniado de Mc 5,1-17 hemos constatado ya[133], no sólo que carece del ethos evangélico, sino que su conclusión está además en contradicción con la misión de Jesús. La indiferencia de la narración por el daño ocasionado, la frialdad con que se da cuenta del deseo de aquellas gentes de que Jesús dejara la región revelan que el narrador se interesa por la magnitud de la acción milagrosa y no por la buena acción hecha al enfermo y la posible ayuda a otras personas. Ya hemos indicado que todos los problemas suscitados por este relato se resuelven si suponemos que originariamente era aplicada a un exorcista judío: no hay por qué preocuparse por el dueño de los cerdos pues es un pagano; tampoco es necesario preguntarse por el sitio adonde fueron luego los demonios; que entraran en aquellos animales despreciables y que éstos se arrojaran al mar basta al narrador judío para concluir su relato.

La segunda historia que revela un origen extracristiano es la narración de Caná. A cualquier lector de la Biblia le llama la atención que en este caso la actuación de Jesús no tenga como objeto una situación de necesidad; Jesús presta su ayuda en un momento de apuro; esta ayuda no es necesaria, resulta incluso cuestionable y, en cualquier caso, no se adecua en modo alguno al ethos del Evangelio. La gran cantidad de vino, de unos 500 a unos 700 litros, puede ilustrar la magnitud del milagro pero no corresponde al elemento característico del mensaje de Jesús. Ya nos hemos referido al modo tan sensacionalista con que se da cuenta de la transformación del agua en vino[134]; el tino humorístico de la escena del diálogo entre el esposo y el maestresala[135] se hace evidente cuando se compara con la interpretación introducida por el evangelista en Jn 2,11, cuyo pathos contrasta extrañamente con el conjunto del relato. Entre los elementos joánicos de la historia hay que mencionar "la hora" que "no ha llegado aún" y, posiblemente, muchas de las cosas que se dicen sobre la madre de Jesús y los sirvientes. A pesar de todo, en la reelaboración se ha conservado, de forma más o menos fragmentaria, una narración referida originariamente a un taumaturgo divino o casi-divino de quien se relataba este milagro del vino, de gran importancia para su epifanía; puede pensarse en Dionisios o una divinidad emparentada con él[136]. La narración fue aplicada a Jesús surgiendo así la "narración corta" sobre Jesús reelaborada por el evangelista y puesta al servicio de sus ideas[137].

[133] Cf. *supra* p. 93ss.

[134] Cf. *supra* p. 95ss.

[135] Cf. K.L. Schmidt, "Das johanneische Charakter der Erzählung vom Hochzeitswunder zu Kana": *Harnack-Ehrung* 32ss, sobre todo 35; H. Schmidt, *Die Erzählung von der Hochzeit zu Kana* (1931).

[136] Cf. el Comentario de W. Bauer sobre este texto y Holl, "Der Ursprung der Epiphaniasfestes": *Sitzungsber.der preuss. Akademie* (1917) 112.

[137] De acuerdo con el cap. I, desearía pensar que en este primer signo existe una relación con el bautismo: cf. mi estudio: *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer* 112.

El juicio sobre el *valor histórico* de una novela depende de la respuesta dada a la cuestión de cuál de estos tres modos pudo estar en el origen de la misma. No es difícil darse cuenta de que son muchas las posibilidades de respuesta, que van desde el desarrollo de una antigua tradición, transmitida seguramente en forma de paradigma, hasta la asunción de un mito divino extracristiano. La cuestión no puede resolverse en términos generales; lo único que se puede decir es que, según sus caracteres generales e incluso en el mejor de los casos, las narraciones cortas están mucho más lejos del acontecimiento histórico que los paradigmas. Con frecuencia se afirma que no era posible inventar narraciones coloristas; pero ésta afirmación sólo puede hacerse cuando se confunde el realismo con la fidelidad. El realismo colorista de las narraciones cortas no se adecua a las necesidades de la predicación, sino a las expectativas de hombres habituados a escuchar historias semejantes sobre taumaturgos, profetas, maestros. Por ello, desde una perspectiva histórica, tales narraciones poseen en conjunto un valor inferior al de los paradigmas. En todo caso, cuando en la base de la narración corta hay un paradigma, es posible imaginar la existencia de bases o puntos de apoyo históricos. Y sólo en el caso de que se pueda presumir con cierto grado de seguridad que la narración corta cristiana tuvo como modelo una historia extracristiana se puede cuestionar a priori la autenticidad de la narración cristiana.

A pesar de todo, las narraciones cortas poseen importancia histórica en la medida en que se las interpreta como testimonio del desarrollo que tuvo lugar dentro del cristianismo. Los narradores asumieron elementos o actividades foráneas, pero los cristianizaron. Y dicha *cristianización* se llevó a cabo, no a base de una simple vinculación de esos elementos con Jesús, sino de forma más profunda. Llegados a este punto debo referirme al segundo interés que, junto con el gusto por la narración, he detectado en las novelas: me refiero al interés de proponer a los taumaturgos cristianos un modelo y una pauta de actuación. Cuando se relataba lo que Jesús había hecho, se tenía en la mente lo que se seguía haciendo en las comunidades y se intentaba presentar aquéllo de modo que la práctica cristiana apareciera como su consecuencia lógica: las narraciones cortas presentaban ante los cristianos un modelo de actividad milagrosa y modelos de fe en los milagros. Por otra parte, la mirada de los creyentes pasaba de lo que la comunidad creía de Cristo y de lo que se adoraba en él a aquellas historias; aunque de forma velada y abierta sólo a los fieles, veían en ellas la imagen del Señor que en el culto se acercaba a cada uno de los cristianos. Se explican así los elementos epifánicos perceptibles en dichas narraciones. Al igual que las recetas de curaciones y cuanto iba unido a ellas, las narraciones cortas son testimonio de la cristianización de los materiales y motivos típicos del género en el medio ambiente.

Así pues, estas narraciones no nacieron sin el influjo de la fe y del culto. Pero, a pesar de ello, su forma no fue elaborada para ser utilizada en el culto, pues sus elementos más característicos se oponen a las exigencias

cultuales. Quien pretenda realizar hoy una lectura litúrgica de las narraciones cortas en el marco del culto, si tiene sensibilidad literaria percibirá la oposición existente entre la expresión relativamente "profana" de dichas narraciones y el estilo cultual. Por otra parte, las diferentes actividades que tuvimos que suponer en relación con la historia de los orígenes de las narraciones cortas no son tampoco imaginables en un contexto cultual: la "deformación" de las historias de la tradición, la labor positiva de rellenar lagunas, la introducción de motivos y materiales.

Muchos datos, tales como la unión de la historia de Jairo con la de la hemorroísa y la utilización de modelos foráneos, podrían ser signos de que algunas de las narraciones cortas fueron puestas por escrito muy pronto. En ese caso representan un grado superior al de los paradigmas desde el punto de vista "literario".

Con los motivos típicos de las narraciones cortas se introduce en la vida de la comunidad primitiva un elemento "profano". En la "cristianización" de ese elemento, realizada con mucha más energía que en las obras cristianas de literatura recreativa de épocas posteriores, se encuentra la razón del atractivo que sigue ejerciendo esta forma de narración incluso entre los lectores actuales.

V

LA LEYENDA

El inventario de las narraciones propias del Nuevo Testamento no finaliza con los dos géneros indicados, es decir, el paradigma y la narración corta. Queda por considerar un género que escapa al claro contraste existente entre los dos mencionados. El paradigma era un género con forma cristiana típica y elaboración edificante. La técnica de la narración corta se había configurado de acuerdo con la existente en el mundo entorno y su forma poseía, por ello, a veces cierto carácter profano. Pero existe además otro género narrativo que aparece tanto en los Evangelios como en la literatura popular del mundo entorno y cuya forma de composición no es, sin embargo, profana sino que en cierto modo posee carácter edificante. Se trata de las historias "piadosas", un género conocido y corriente en el ambiente profano; tan corriente que su nombre, "leyenda", se convirtió en denominación típica de las historias piadosas.

En el lenguaje medieval se llamaba leyenda[138] a las historias "de vita et obitu confessorum", a leer el día de la fiesta de un santo[139]. Las leyendas son, por consiguiente, narraciones piadosas sobre un santo cuya vida y obras despiertan cierto interés. Junto al interés biográfico aparece el etiológico: con dichas narraciones se pretende dar una base al significado del día santo. Se puede distinguir, por tanto, entre *leyenda cultual etiológica* y *leyenda personal*. No hay que olvidar, sin embargo, que en último término la leyenda personal está al servicio de la etiología, ya que lo que pretende es sobre todo fundamentar la devoción a los santos.

La historia de la pasión de Jesús es en realidad una leyenda cultual en este sentido etiológico. Dicha historia pretende presentar los hechos ignominiosos del juicio y la condena de Jesús en una forma tal que el oyente o el

[138] En la primera edición de este libro se hacían repetidas alusiones al género literario de la leyenda. No ofrecíamos allí un análisis de las leyendas evangélicas porque el género era de suyo conocido y con la sucesión de paradigma y novela se había planteado ya el problema propio de los evangelios sinópticos.

[139] Cf.J. Beleth, *Rationale divinorum officiorum*: "at vero legendarius appellatur liber, qui vitas vel obitus tradit confessorum": Migne, PL 202,69; Von Dobschuetz, *RThK*[3] XI 346; mis indicaciones en *ThR* (1929) 203ss y A. Jolles, *Einfache Formen* (Sächs. Forschungsinstitute: Forschungsinstitut f. Neuere Philologie, Neugermanist. Abtl. Cuaderno 2.1930) 23ss,62s.

lector sean capaces de reconocer en ellos la expresión de la voluntad divina. Se afirma así el derecho de los cristianos a celebrar esa pasión. Tal historia fue recibiendo paulatinamente una determinada orientación. En concreto, se puede pensar que Lucas fue quien determinó dicha orientación en el sentido de la leyenda personal. En este capítulo no consideraramos la historia de la pasión, pues básicamente no consta de pequeñas unidades literarias, sino que forma por sí misma una gran unidad.

La leyenda personal en sentido estricto ocupa un lugar relativamente pequeño dentro del material de los Evangelios sinópticos y a la hora de interpretar la tradición evangélica es muy importante tener en cuenta este hecho y sus causas. En el centro de la leyenda personal aparecen las obras y experiencias de una persona de piedad y santidad tales que se le ha considerado digna de que Dios le otorgara un destino especial; alguien que hace milagros, reconcilia enemigos, doma animales; alguien cuyos sufrimientos y momentos de prueba se convierten en salvación y que se ha visto además rodeado de una efusión de gracia divina en cuanto mártir.

La mayor parte del material narrativo de nuestros Evangelios no responde a estas características. Los narradores no pretenden describir la cualidad "santa" de la persona de Jesús, su piedad y sus virtudes, sino el mensaje divino anunciado por él y la epifanía divina que supone. El resto de personajes de las historias evangélicas que podrían considerarse héroes de leyendas no ofrecen en principio ningún interés por sí mismos. Hemos indicado ya que, al menos en el caso de los paradigmas, no hallamos retratos de personajes; incluso en las narraciones cortas el interés se centra más en los detalles de la acción que en las características de los personajes. Se explica así que los motivos narrativos típicos de la leyenda tengan un papel tan secundario en los Evangelios, pues la leyenda trata de realidades humanas y, en concreto, de una realidad humana manifestada por Dios como realidad definitiva. El paradigma y la narración corta, por el contrario, versan, cada cual a su modo, sobre una realidad divina entrada en el mundo de lo humano. Así pues, es fácil percatarse de la poca importancia que tiene en la tradición evangélica un motivo típico de la leyenda: la ayuda milagrosa que el personaje en cuestión actúa en su propio favor. En el Evangelio de la infancia de Tomás, un compañero de Jesús muerto durante el juego vuelve a la vida para dar testimonio de Jesús; Jesús adolescente es capaz de acarrear agua para su madre en el vestido[140]. En los hechos apócrifos de los Apóstoles, Pedro hace hablar a un perro y nadar a un atún ahumado[141]; Juan destruye el templo de Artemisa[142]; los leones se atacan mutuamente hasta darse muerte, antes que hacer daño a Tecla[143]. En los Evangelios sinópticos sólo existen tres leyendas de este tipo: el episodio de Jesús entre sus paisanos de Nazaret (Lc 4,29ss), la maldición de la higuera sin fruto (Mc 11,14.21) y

[140] Seudo Tomás 9 y 11.
[141] Actus Petri cum Simone 12.13.
[142] Acta Johannis 38ss.
[143] Acta Pauli 33.

el milagro de la moneda en la boca del pez, presentado sólo como orden de Jesús (Mt 17,27)[144]. Pero de estos textos, sólo el primero es una historia independiente, ya que Mt 17,27 no es una historia y la maldición de la higuera pudo haber tenido origen en una parábola y, en cualquier caso, no es una narración típica de los Evangelios. La tradición evangélica ha mostrado en su conjunto una evidente reticencia a admitir en su seno tendencias legendarias.

La única narración sobre Jesús cuya forma hace valer significativamente elementos característicos de la leyenda es la historia de Jesús a los 12 años (Lc 2,41ss). Dicha historia concluye con una afirmación del mismo Jesús en 12,49. La noticia sobre la vuelta a Nazaret no es parte esencial de la leyenda; la afirmación de que su madre lo guardaba todo en su corazón es copia de 2,19, que constituye su emplazamiento adecuado; y, finalmente, la frase sobre la incomprensión de sus padres hace referencia a las relaciones familiares de Jesús y no encaja en una leyenda que suele orientarse hacia un final feliz. Todo lo ocurrido, tanto la peregrinación de los padres a la fiesta como la permanencia de Jesús entre los maestros de la ley, encaja perfectamente en el contexto de la piedad judía; por otra parte, la leyenda no pretende oponerse a esas formas de piedad sino que, más bien, el conjunto es relatado con muestras de aprobación total. Pero la piedad corriente es superada por la que muestra Jesús, que en la casa de Dios, su padre, se halla como en su propia casa[145]. En la narración se evita cualquier acento mágico; los que participan en la discusión se manifiestan extasiados y revelan una alegre admiración[146]; el susto de los padres es puesto al servicio, única y exclusivamente, de la imagen del muchacho, un discípulo que sin preparación alguna es capaz de importunar a los maestros de la ley. Piénsese en este sentido en el respeto típico de un joven que aprendía la ley ante su maestro. El conflicto es puramente humano: los padres han tenido miedo y han buscado preocupados a su hijo; ni siquiera cuando lo han encontrado llegan a entender lo que lo ha retenido allí. Lógicamente, el motivo de la madurez precoz del héroe, del sabio o del santo que ya en su juventud manifiesta disponibilidad para su vocación futura y que confunde o al menos abruma a los ancianos con su madurez, se halla muy extendido. Pero todos los textos paralelos en este punto concreto han de ser examinados en su propia independencia; hay que preguntarse qué característica del héroe celebra la narración y si ésta se adecua a su actuación ulterior. Sólo cuando este análisis permita pensar que el motivo juvenil exaltado en la narración

[144] Cf. cap. anterior, nota 132.

[145] La escena tiene lugar claramente en una sala del atrio del templo donde discuten los rabinos. Jesús no enseña sino que participa en la discusión escuchando, preguntando, respondiendo (a la expresión "apokriseis" responde la siguiente cuestión: "Rabbi, desearía que me dijeras una cosa": Tosefta Jullin 2,24). En tal caso, la expresión "en tois tou patros mou" se refiere al templo, no a la ley; dicha referencia podría ser válida para cualquier sinagoga.

[146] Contra Bornhäuser, *Geburts-und Kindheitsgeschichte Jesu* 130ss mantenemos con Schlatter, *Evangelium des Lukas* 205 que, en relación con la expresión "existanto", hay que aludir a la admiración alegre de Jetro en Ex 18,9 (LXX): "exeste de Iothor".

no corresponde a la imagen de la vida del personaje en cuestión, sino que tuvo un origen diverso, habría que concluir que nos encontramos de hecho ante un plagio de otra historia. Con frecuencia la afinidad de ciertos motivos marginales pueden explicarse por las leyes de la formación de la leyenda. Esto mismo puede aplicarse a los datos sobre la edad del joven héroe que, con frecuencia, son 12 años (Buda, Si Usire, Jesús); con todo ello, supone únicamente la utilización de un número sagrado, muy corriente en la leyenda y biológicamente perfecto. Básicamente las narraciones de este tipo más importantes y afines a la leyenda de Jesús están enraizadas en su propio ambiente: Si Usire de Egipto es capaz de entender a los 12 años la lectura de los libros mágicos[147]; Dedisatva de la India entra en los distintos grados de abajamiento cuando está sentado bajo el árbol de Yacubu[148]; el judío Flavio Josefo recibe a los 14 años la visita de algunos sacerdotes y jefes deseosos de escuchar su interpretación de la ley[149] y el padre de Rabi Eliezer ben Hircano encuentra en la escuela a su hijo, a quien quería desheredar[150]. Tampoco la leyenda de Jesús traspasa en ninguno de sus elementos las fronteras de la vida israelita. Como futuro maestro del pueblo, Jesús puede participar ya en sus años jóvenes en las discusiones de los ancianos y, como futuro mesías, sabe que en el templo, que es la casa de su Padre, se halla como en su casa. Es evidente que esta leyenda tuvo origen en círculos donde Jesús era considerado como maestro y mesías y que veían en los Evangelios, no la abrogación, sino el mantenimiento y cumplimiento definitivos de la tradición originada en torno al culto del templo y la palabra. Casi no hace falta decir que se trataba de círculos judeo-cristianos; no es posible determinar si eran judeo-cristianos de lengua aramea o helenistas[151].

En este hermoso ejemplo de leyenda sobre Jesús se puede plantear ya en sus líneas básicas la cuestión sobre la historicidad de la leyenda. Es evidente que el narrador de esta clase de leyendas personales se encontró con la figura de su héroe; él se limita a trabajar esa figura como realidad histórica y no se plantea siquiera la cuestión de si existió o no realmente. El interés fundamental no se orienta, como en el caso de las narraciones cortas, a la magnitud de un hecho más o menos maravilloso, sino al carácter edificante del conjunto de la narración; pero, y nos encontramos con otra diferencia frente al paradigma, este carácter no nace del mensaje del personaje, manifestado en sus obras y palabras, sino de la piedad y santidad especiales del héroe y la protección que Dios le asegura. Este interés dominante podrá

[147] Papiro demótico: cf. Griffith, *Stories of the High Priests of Menphis* (1900) 41ss.

[148] Lalita Vistara 11s: cf. Faber, *Budistische und neutestamentliche Erzählungen* 39s; en el abiniskamana-Sutra, Bodisatva tiene 12 años: cf. Clement, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (²1924) 212.

[149] F. Josefo, *Vita* § 9.

[150] Gen rabba 42 sobre Gn 14,1; Abot de Natan 6,5 (Rec. A, 16a Schechter; en la traducción alemana de Pollak pag. 40); Pirke de Rabi Eliezer 1,2.

[151] Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* 331 aventura la hipótesis de que se trata del judaísmo helenista, sólo porque para él el motivo fundamental parece haber sido tomado del helenismo pagano. Que esto no es exacto he intentado demostrarlo más arriba.

conducir, y de hecho conducirá en muchos casos, a exagerar el elemento maravilloso al margen de la historia, a glorificar al héroe, a transformar su vida. Los acontecimientos más sencillos pueden verse rodeados de una luz celestial; en otros casos se aplican al héroe motivos de otras leyendas con el fin de expresar la relación de su vida con el mundo celeste. Su vida, sobre todo, es adornada a base de elementos y escenas adecuados a la naturaleza de una biografía legendaria. En realidad podría hablarse de una *ley de la analogía biográfica* actuando como tal en dicho proceso. En la base de todo existe una idea hecha sobre la vida del personaje en cuestión: un hombre de este tipo no pudo ni haber nacido ni morir sin que el cielo hubiera manifestado el sentido de tales acontecimientos; su futura vocación se revela ya en su juventud, pero también su final puede intuirse antes de producirse; siempre hay potencias divinas dispuestas a prestarle su ayuda en los momentos difíciles y a proclamar sus méritos. Muchas de las correspondencias entre la leyenda de Buda y la de Jesús e incluso las que existen entre las leyendas de los Apóstoles y las de los santos cristianos no se deben a que unas dependan de otras, sino a la continua elaboración según las leyes de la analogía biográfica.

Pero, por otra parte, nos equivocaríamos si, basándonos en este hecho, negáramos a todas las leyendas un contenido histórico. Es cierto que quien relata una leyenda no se interesa por determinar su historicidad y que, apoyado en esa elaboración del relato según las leyes de la analogía, no se opone a cualquier tipo de ampliación del material recibido. La cantidad de material histórico transmitido en una leyenda depende únicamente del tipo de tradición utilizada. Ciertos hechos históricos de la vida de un santo, objeto de tratamiento piadoso y recuerdo edificante en un principio, se conservan ante todo, y puede que exclusivamente, envueltos en la leyenda. En cualquier caso, la forma legendaria no es de suyo objeción definitiva contra la historicidad del héroe o incluso de algunas de sus acciones, aun cuando tampoco se la pueda considerar como garantía de la fidelidad del relato a la realidad histórica. La forma legendaria ofrece, más bien, en cada uno de los casos un argumento a la crítica histórica.

La forma legendaria se aplica también a narraciones cuya configuración originaria se llevó a cabo de acuerdo con otras leyes estilísticas; este fenómeno puede observarse en algunas piezas transmitidas de forma diferente: la historia de Nazaret, la de la unción y la de la vocación de los discípulos. En estos tres casos Lucas ofrece una exposición que debe considerarse como leyenda o narración reelaborada legendariamente.

En el Evangelio de Marcos, *la perícopa de Nazaret* (Mc 6,1-6) es un paradigma que, usando la terminología habitual de carácter edificante, relata cómo los paisanos de Jesús se "escandalizaron" de él en su patria. Puede que, en su origen, la narración se limitara a un dicho de Jesús[152], que podía constar de dos miembros, según el tipo del dicho conservado en el

[152] Cf. al respecto, Preuschen, "Das Wort vom verachteten Propheten": *ZNW* (1916) 33-48

papiro Oxy I 1: "Un profeta no resulta grato en su tierra y un médico no realiza curaciones entre sus conocidos". La tradición habría transformado la última parte de este dicho en el correspondiente hecho y es posible que al hacerlo deseara establecer el paso a la perícopa del envío de los discípulos, que sigue inmediatamente: "No pudo hacer allí ningún milagro; sólo curó a unos pocos enfermos aplicándoles la mano. Y se extrañó de aquella falta de fe". No pretendo seguir creyendo, como hacía en la primera edición de este libro[153], que la perícopa tuvo su origen en estas palabras de Jesús; en esta historia tan condensada hay mucho material especial difícil de explicar como simple consecuencia de la necesidad de rellenar la narración: la indicación de que el mismo Jesús era carpintero, la alusión a sus hermanos, la referencia a las hermanas de Jesús. Hay que concluir, por lo tanto, que Marcos reelaboró la última parte del paradigma que originariamente concluía con un dicho de Jesús.

En Lucas la historia (Lc 4,16:30) ha conservado, por el contrario, un final totalmente diverso: el "enfado" provocado por Jesús hace que la gente se avalance airada sobre él. Pero el intento de conducirlo al montículo para precipitarlo desde allí finaliza de un modo que desconcierta a sus perseguidores: el motivo legendario de la protección que el héroe actúa en su propio favor aparece en el momento justo. Con todo, el conjunto de la narración no es reelaborado de forma legendaria; lo que ocurre es sólo que Lucas u otro narrador lo completó. Los motivos de la narración de Marcos ofrecen, también en este caso el esqueleto de la historia: admiración, enfado, palabras sobre el profeta rechazado. El final de la narración se ha convertido en su centro: aquel final no se adecuaría a la conclusión violenta de la acción. También en otra recensión afín a la forma del dicho del papiro Oxy I 1, en la que aún se puede ver claramente la relación con la imagen del médico, se afirma: "Médico, cúrate a ti mismo" (Lc 4,23). En este caso, la conclusión la constituye el "escándalo" que degenera en ira y violencia. En esa leyenda es preciso ofrecer una motivación humana y ésta se ofrece en los dichos sobre la viuda de Sarepta y Naamán el Sirio. En cualquier caso la obstinación de los nazarenos aparece sólo como contraste, condicionado por la gracia a ellos concedida. Se tiene la impresión de que lo que se ha hecho es introducir sin más los dichos en ese contexto. Su sentido original parece orientarse en la línea de la elección graciosa y misteriosa de Dios. Habrían sido introducidos ulteriormente como ejemplo de la gracia otorgada, como fueron introducidos los ejemplos de la actuación de la ira que encontramos en Lc 13,1:4. También el primer motivo de la narración —la admiración causada por Jesús entre sus paisanos— debe ser fundamento. Un ejemplo de la predicación de Jesús debía servir para justificar propiamente la extrañeza de los nazarenos. Pero el autor del Evangelio de Lucas no tiene en este caso la libertad que tanto le sirvió en los Hechos de los Apóstoles para llevar a cabo sus reelaboraciones; no osa poner tales palabras en boca de Jesús. El

[153] Cf. con todo, p. 78 de esa 1ª edición.

mismo o la leyenda que él transmite se limitan a poner en labios de Jesús, como conclusión de la lectura y ante la admiración general, una única frase: "Hoy en vuestra presencia se ha cumplido este pasaje". Para justiciar la tensión provocada y, sobre todo, la admiración de la gente incluída en este contexto, tendríamos que suponer que Jesús no se habría limitado a decir esta frase, sino que habría demostrado detalladamente sus contenidos; pero esto no aparece en el texto. Así pues, la narración de Lucas es, básicamente, la antigua narración, ampliada[154] con materiales de todo tipo y que concluye con un final típico de leyenda.

Llegaremos a otros resultados si comparamos el texto de Marcos-Mateo sobre *la vocación de los discípulos*[155] con el ofrecido por Lucas. Lo que Marcos nos cuenta sobre la vocación de las dos parejas de hermanos no es una narración, pues faltan todos los detalles de la intriga típica de una trama narrativa a resolver luego a base de "efectos especiales". De ello se hablaría si alguno de los miembros del grupo de discípulos de Jesús hubiera presentado alguna dificultad y Jesús hubiera respondido a la misma. Es evidente que el material transmitido constaba únicamente del dicho sobre los pescadores de hombres, al que se unía el nombre de las personas a quienes iba dirigido. Marcos construyó la escena de la vocación de los discípulos dando cuenta sólo de este hecho y nada más, tomando de la misma tradición que ofrecía el nombre de los discípulos la vocación de la otra pareja de hermanos, aunque sin atreverse a incluir un segundo dicho de vocación: Su concisión, casi inalterada en el caso de Mateo, debe explicarse desde la historia de la tradición; no se puede ofrecer una explicación histórica suponiendo la existencia de una prehistoria que justificaría dicha concisión; tampoco sirve la explicación sicológica que supondría un influjo sugestivo. Sólo se tenía conocimiento del dicho que Jesús había dirigido a los pescadores para invitarlos a otro tipo de pesca.

No es nada extraño que se quisieran conocer más detalles. Pero antes de ponernos a estudiar *si era posible* conocerlos, debemos preguntarnos a qué tipo de curiosidad quiere responder de hecho la narración conservada en Lc 5,1-11. La referencia a los Zebedeos no forma parte de esta narración; éstos aparecen sin haber sido introducidos previamente y las palabras de Jesús en 5,10b se dirigen sólo a un discípulo, Simón Pedro. Los Zebedeos han sido introducidos en el texto con el objeto de redondear la narración mediante un complemento que pretende rellenar las lagunas de la narración de Marcos. Fue el mismo Lucas quien introdujo los nombres de los Zebedeos[156]. La

[154] A este material pertenece también el nombre "Nazara" cuya mención satisface la curiosidad piadosa sobre datos humanos en la vida del héroe; la formulación de la pregunta: "¿No es éste el hijo de José?" corresponde por el contrario a la interpretación que se halla expresada en Lc 3,33.

[155] Cf. el cuidadísimo trabajo que, en la línea de la historia de la tradición ha realizado Lyder Brun, *Die Berufung der ersten Jünger Jesu in der evangelischen Tradition* (*Symbolae Osloenses* 1932) 35ss.

[156] Como ocurre frecuentemente, también en Hechos, el texto del códice D revela que en el texto vulgar existen irregularidades y que no somos nosotros los primeros en percibirlas: D

misma mano incluyó al principio y con el mismo objetivo la indicación de que estaban limpiando las redes (y seguramente también la predicación en el mar); puede recordarse Mc 1,16 y Mc 4,1. Lo esencial comienza con la orden de zarpar (Lc 5,4). Lo que sigue no es de ningún modo ampliación del relato de Marcos sino una narración independiente: un milagro, presentado no como ayuda en la necesidad sino como expresión del éxito inesperado de Simón; la confesión del mismo Simón, cuyo objeto es no la predicación de Jesús sino su propia indignidad ante el taumaturgo; la llamada de Jesús, concretada en Simón, auténtico héroe de la historia. El tipo de narración y la importancia de Pedro en todo el pasaje distinguen esta historia, de forma sustancial, tanto de los paradigmas como de las narraciones cortas caracterizándola como una leyenda. Toda la estructura del relato indica que no es reelaboración del texto de Marcos; frente a lo que ocurría en el pasaje de Nazaret, el milagro no es en este caso una conclusión añadida, sino el comienzo de la acción y el fundamento de la narración. La leyenda no ofrece tampoco el dicho sobre la pesca de hombres según la forma de Marcos, sino una traducción totalmente distinta aunque orientada en el mismo sentido. Con todo, el interés central de la narración no es indicar cómo Jesús hacía discípulos, sino narrar un hecho en la vida de Simón, algo referido a la gracia de que había sido objeto y a su humildad. Se trata en efecto del interés típicamente "legendario" sobre el destino de las personas piadosas, concentrado en los Evangelios en aquellos que rodeaban a Jesús.

Con lo que hemos dicho no hemos determinado aún el valor histórico de esta leyenda, de suyo independiente. La cuestión debería resolverse en sentido negativo si, al comparar Lc 5 con Jn 21, se constatara el carácter secundario de la leyenda de Lucas; es decir, si se pudiera demostrar que originariamente la narración de Lucas era una historia de Pascua emplazada erróneamente en los comienzos de la actividad de Jesús. En tal caso habría que relacionar la confesión "soy un pecador" con la negación de Jesús por parte de Pedro. Pero, en mi opinión, dicha interpretación falsea el sentido de ese motivo. De hecho no se afirma "he pecado contra ti"; la bendición inesperada parece resaltar más bien la conciencia del pescador de Galilea sobre su poca valía; es un "pecador" en el sentido de la piedad farisaica, es decir, pecador, aun cuando no se sienta culpable de una falta grave. Así pues, es mejor suponer que las historias de Pascua se basan en un hecho de la vida de Jesús que suponer lo contrario. Ahora bien, esta misma escena puede ser concebida ciertamente como creación de la comunidad deseosa de conocer datos sobre la vocación de Pedro; conocer algo más de lo que se puede leer en Mc 1,16-20; la causa de su conversión, la pesca milagrosa serían sin más el resultado de la vocación de Simón y de la invitación de Jesús a seguirle. Pero debemos aceptar también la posibilidad de que la

elimina la mención de los acompañantes en 5,9, que de hecho no encajan entre la confesión de Pedro y la respuesta de Jesús; pero D amplía también la escueta mención de los Zebedeos, de tal modo que la invitación de Jesús se aplica ahora a todos y es reelaborada, por ello, de acuerdo con el texto de Marcos.

abundante pesca y la vocación tuvieran de hecho una relación, cuyo testimonio se nos ha conservado, aun cuando el texto en el que se conserva no sea el de Marcos-Mateo, que no estaban interesados en los personajes que acompañaban a Jesús. De este modo, bajo la capa de una leyenda se habría conservado un recuerdo histórico. Esta suposición no cambiaría para nada la afirmación de que existe una leyenda independiente y auténtica.

La historia de la unción, tal y como aparece en Lc 7,36-50, revela también un tipo de relación diferente con los textos paralelos de Mc y Mt. También en este caso es evidente el interés que determina el conjunto del relato: sobre la mujer que ungió a Jesús se desean conocer más detalles de los ofrecidos por Mc y Mt. Por ello se presenta como una conocida pecadora. Su acción se adecua a su condición: lo que lleva a cabo no es una unción real o mesiánica, sino el acto humilde de adoración de una persona arrepentida ante Jesús. La conclusión del relato no se fija en Jesús sino en el destino de la mujer, demostrando así que es ella el centro de la narración: el interés típico de las leyendas por los personajes secundarios revela que nos encontramos ante una leyenda. Pero, por encima de todo esto, la interpretación ofrecida se ve dificultada por el carácter constitutivo que puede tener en el conjunto del relato la parábola de los dos deudores, que, en la redacción actual, ocupa el centro de la narración. Si nos viéramos obligados a afirmar que dicha parábola es elemento constitutivo del relato, la prueba de amor de la mujer sería signo del perdón ya otorgado. Pero existe la posibilidad de que la parábola sea un elemento extraño al contexto. En tal caso, la unción, independiente de la parábola, tendría que ser interpretada de modo que la mujer hubiera sido objeto del perdón por la prueba de amor ofrecida. Sea cual sea la respuesta dada a este punto concreto, no puede negarse que la narración tiene carácter legendario.

La misma tendencia que condujo a caracterizar a la mujer que ungió a Jesús llevó en otros casos a identificar personajes desconocidos. Ya he indicado que es posible que las dos historias de los Zebedeos —tanto la que narra la solicitud del primer puesto como la que da cuenta de su celo ante la poca hospitalidad de los samaritanos— se refirieran originariamente a discípulos anónimos y que sólo más tarde se habría añadido la referencia a los Zebedeos y, en el caso de Mc 10,39, incluso la profecía de su martirio[157]. También parece que debemos imaginar el mismo fenómeno literario en el caso del ciego Bartimeo[158]. En todos estos casos un paradigma habría originado una narración legendaria[159].

Así pues, en el conjunto de las narraciones evangélicas, las leyendas pretenden satisfacer una doble necesidad: por un lado, el deseo de conocer detalles sobre los hombres y mujeres piadosos que rodearon a Jesús: sus

[157] Cf. pp. 58, 75s.

[158] Cf. pp. 59s.

[159] Este proceso por el que se otorgaban nombres a los personajes continuó luego en la literatura extracanónica; cf. el trabajo de Arnold Meyer, "Namen der Namenlosen" en Henneche, *Neutestamentliche Apokryphen*[2] 78ss.

virtudes, y también su destino; y, por otro, la tendencia creciente hacia un mayor conocimiento de Jesús. Mientras que esta necesidad sólo se ha manifestado hasta el presente en la historia de Jesús a los 12 años y, hasta cierto punto, en la historia de Nazaret, el interés "legendario" por los discípulos y seguidores de Jesús ha podido ser constatado en varios casos. Ofreceremos a continuación algunos ejemplos más de esta clase de leyenda.

Es natural que la comunidad poseyera sobre el discípulo más conocido de Jesús más narraciones que la simple historia de su vocación. Con todo, los textos más conocidos sobre Pedro —las narraciones sobre su confesión de fe mesiánica y sobre su negación— no pueden ser considerados sin más como leyendas sobre Pedro. En la redacción de Mateo, la historia de la confesión se ha convertido en una leyenda típica sobre el nombre y, al mismo tiempo, vaticinio ex eventu. Pero la reacción de Jesús ante la confesión de Pedro no se puede concluir sin más del texto de Mc 8,27-30; el texto no dice nada de una alabanza del Señor a Pedro ni de una profecía sobre él. La profecía de la pasión introducida por Marcos en 8,31 ha eliminado con toda evidencia la conclusión de la antigua perícopa. Por otra parte, la historia de la negación se halla ligada tan estrechamente con la historia de la pasión que no es posible tratarla como pasaje aislado. De hecho se encuentra en dependencia muy estrecha con la profecía de Mc 14,26-31, que transmite e interpreta una historia de la pasión. Por otra parte, la historia de la negación no es narrada por Marcos en estilo propiamente legendario y si Lucas, que ha introducido en 22,61 la referencia a la mirada de Jesús a Pedro, da a la narración un estilo bastante legendario, quiere decir que la perícopa no servía originariamente a intereses legendarios[160].

La historia que presenta a *Pedro caminando sobre las aguas* en Mt 14,28-33 debe ser considerada, por el contrario, como una especie de leyenda sobre Pedro. Dicha historia es incluída además de forma episódica en la narración sobre Jesús caminando sobre las aguas, una historia concebida como epifanía; pero, incluso en ese caso, posee tensión y peso específico propios. El discípulo que, animado por su devoción hacia Jesús, se pone a caminar sobre las aguas y que, una vez descubierto el peligro, comienza a hundirse, aparece también en la tradición budista[161]. El discípulo de Buda que atraviesa el río Aciravati casi hundiéndose podría ser considerado, por ello, como el modelo del discípulo cristiano, ya que este milagro es característico de la fuerza milagrosa del abajamiento, mientras que la leyenda de Pedro no alude a la causa de la súplica que Pedro dirige al Maestro. Aunque también es cierto que pueden existir relaciones con el mito de Cristo; en ese caso quedaría establecida la autonomía de la leyenda, cuyo origen habría que buscar entonces en ideas cristianas[162].

Los cristianos relataban leyendas sobre la actividad taumatúrgica de Pedro-Apóstol y, entre ellas, algunas tan fundamentales como su liberación

[160] Cf. cap. VII.
[161] Yataka 190.
[162] Cf. la nota 311.

de la cárcel[163]; parece que sobre Pedro-discípulo hubo menos relatos de este tipo[164]. Este hecho resulta tan extraño como típico de la tradición evangélica. Cabría esperar, en efecto, que se narraran o al menos se imaginaran muchas cosas sobre el jefe del grupo de los discípulos. Que esto no ocurriera constituye un nuevo signo de la disciplina reinante en esta tradición, equiparable a la que reinó en torno a la fe escatológica de la comunidad y, en relación con ésta, en la concentración de dicha fe en la salvación en Cristo.

Según esto, la formación de leyendas propiamente dichas se sitúa únicamente en los márgenes del Nuevo Testamento. En este sentido debemos referirnos sobre todo a la historia del *final de Judas* (Mt 27,3-8) que es propiamente una leyenda pascual. El mismo relato de Hech 1,18-19, que, tanto desde el punto de vista formal como objetivo, responde a un tipo narrativo completamente distinto, demuestra que aquel "campo de sangre" es relacionado con Judas[165]. Se ve con claridad que en este caso domina un interés extraño al resto del Nuevo Testamento.

La referencia a *la mujer de Pilatos* en Mt 27,19 es muy importante en el contexto de la aparición de la leyenda cristiana relacionada con acontecimientos de la historia evangélica. Es indudable que, en un principio, los cristianos no dieron cuenta del importantísimo sueño de esta mujer, convertida en defensora de Jesús, al menos en una forma tan precisa. El primero que narró dicho sueño describiría sin duda su contenido y, posiblemente, incluso la relación de esa mujer con Jesús. Con este versículo el evangelista indica únicamente el lugar en que se hallaba emplazada en el marco de la historia de la pasión una leyenda bien conocida por él y por muchos de sus lectores. Que el autor de este Evangelio no asumiera dicha leyenda es un signo más de la disciplina reinante incluso en la composición de este Evangelio. Es posible que la leyenda contuviera elementos discutibles o que el autor del Evangelio la considerara una leyenda muy periférica.

En mi opinión, también en *la narración sobre Natanael* hallamos una indicación de carácter legendario (Jn 1,45-51). La vocación de Natanael es el broche de oro conclusivo de las historias de vocaciones de Juan. Se introduce en este punto del Evangelio porque en ella la pura fe en los signos, rechada por esta obra incluso en sus palabras finales (Jn 20,28), es superada mediante la promesa que, de forma muy adecuada, introduce este libro de la epifanía de Dios en Jesús: "Verás cosas mayores". El signo con que Jesús admira a Natanael no tiene importancia alguna para el evangelista; éste da cuenta de él con el único objetivo de superarlo. La referencia al mismo constituye una mera indicación: "Te vi antes de que Felipe te llamara cuando estabas descansando bajo la higuera". También en el transfondo de estas

[163] Cf. los análisis de estas leyendas en mi artículo "Stilkritisches zur Apostelgeschichte" en *Eucharisterion für Gunkel* II (1923) 27ss (cf. M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte* (²1953) 9ss.).

[164] Mt 17,27 no es una leyenda personal: cf. la nota 61 del cap. IV.

[165] También en la tercera referencia al final de Judas que se encuentra en una cita de Papías en Apolinaris (Bihlmeyer, *Die apostoliche Väter* I 136) se habla al menos del "chorion".

palabras hay una leyenda: Natanael ha mostrado bajo una higuera las cualidades que le han hecho digno de que Jesús lo señalara como "un israelita de veras"; la leyenda daría cuenta detallada de las circunstancias precisas, que eran conocidas por el evangelista. Si esto es verdad, se desvanece la posibilidad de contemplar en Natanael una mera figura simbólica. La tradición conservó una leyenda sobre Natanael; independientemente del Evangelio de Juan se tenía conocimiento de un hombre perteneciente al grupo de Jesús y que se llamaba así[166]; contra ello no puede objetarse que los sinópticos no conocen a este personaje. Es posible que en el transfondo del diálogo de Jesús con la *samaritana* exista también una leyenda (Jn 4,1-42) en la que lo importante habría sido el encuentro en la fuente y la clarividencia de Jesús sobre los cinco maridos de aquella mujer.

La historicidad de un personaje no levanta sospechas por el simple hecho de que sea el personaje central de una leyenda en una única ocasión (aunque, en todo caso, tampoco este hecho puede ser garantía de su historicidad). Esto vale también para la *historia de Zaqueo* (Lc 19,1-10), una auténtica leyenda personal narrada íntegramente. La comparación de este relato con la historia de Bartimeo (Mc 10,46-52), tan afín a aquélla que se convierte en competidora suya[167], demuestra que esto es así. Lo que ocurre en esta última puede traducir la experiencia de cualquier mendigo ciego. La experiencia del jefe de los publicanos, Zaqueo, en cuya exposición se narra cómo Jesús se fijó en él de un modo extraordinario y cómo entró benignamente en su casa, depende por el contrario, de las características de este personaje: era bajo de estatura y, a pesar de lo escandaloso de su profesión, lo adorna una relativa piedad. El interés de aquella historia se centra en lo que el ciego recibe de Jesús; en el caso de Zaqueo, la narración se interesa por lo que este hombre, movido por su celo y piedad, es capaz de realizar sobre la base de una situación abominable. El mismo dato sobre su estatura pequeña revela el interés por lo humano, o sea, un interés típico de la leyenda.

No es posible determinar con la misma seguridad que sea éste el interés que preside la perícopa sobre *Marta y María*. Más arriba hemos indicado ya que el nombre de las dos mujeres no puede separarse del dicho de Jesús[168]. Sus palabras no son, por consiguiente, ni un logion aislado ni una frase conclusiva de contenido general típica de la predicación. Por otra parte, saltan a la vista tanto los personajes como las actitudes tan distintas que asumen; pero de ninguna de estas dos mujeres se refieren datos personales,

[166] También Jn 21,2, el otro texto en que se habla de Natanael, parece justiciar en mi opinión esta conclusión: los discípulos mencionados en este texto no han sido inventados en modo alguno por el autor de esta anotación, sino que proceden de una recensión más antigua de esta historia pascual.

[167] La competencia se traduce en el dato sobre el lugar: ambas narraciones pretenden haber tenido lugar en Jericó. Por ello Lucas, que es el único que ofrece ambas historias, hace que la curación del ciego se produzca en el camino antes de Jericó.

[168] Cf. 58.

tales como la baja estatura de Zaqueo o el martirio de los Zebedeos; es más, su actitud es tan típica que podría ser consideradas como símbolos[169]. Con todo, el punto crítico de la narración no se sitúa en la distinción entre la actitud pasiva y la contemplativa, sino en la crítica de Jesús ante la protesta de Marta. La historia del texto revela que dicha crítica fue objeto de una interpretación ascética en la Iglesia primitiva; pero hay que interpretarla en sentido escatológico. Esta frase resulta verosímil en principio, pues Jesús no ofrece reglas sobre virtudes, sino que expresa imperativos en relación con la venida del reino[170]. Por otra parte, algunos elementos de crítica textual favorecen la verosimilitud de tal suposición: el tenor de la afirmación de Jesús, transmitida en formas diversas, es tal que ésta debe ser interpretada en sentido escatológico: "Marta, Marta, andas inquieta y nerviosa con tantas cosas: sólo una es necesaria. María ha escogido la parte mejor y ésa no se le quitará"[171]. Además, sólo esa forma del texto resiste a la crítica de las formas: el "tantas cosas", objeto de rechazo, exige un elemento de oposición estricta, es decir, "una cosa es necesaria" y no la expresión mitigada "pocas cosas" (y en modo alguno, la expresión tan poco clara de "pocas o una cosa").Si la historia concluyera con la frase "sólo una cosa es necesaria", el conjunto podría ser considerado como un paradigma que habría conservado excepcionalmente el nombre los personajes de la historia. Pero ocurre que ésta continúa con la afirmación de que a María le corresponde la parte mejor en el reino de Dios porque ha obedecido al imperativo del "una cosa es necesaria". El final del relato —y con él todo el conjunto— está dominado, pues, por el interés sobre un personaje y por la promesa de que es objeto. Por tanto, la narración debe ser considerada una leyenda; los primeros narradores conocerían muchos más datos sobre esta mujer.

[169] Loisy, *L'Evangile selon Luc* supone que el Evangelista ha relacionado a ambas mujeres con el judeocristianismo y el cristianismo procedente de la gentilidad y puede que haya conformado incluso la historia desde este punto de vista. Pero el acento de la afirmación de Jesús, que resulta decisiva para como hemos indicado más arriba en el texto la narración, no es justificado en esta interpretación.

[170] Esto puede aplicarse también a Lc 14,7-11, pues esta regla para la mesa es una parábola.

[171] El problema de crítica textual se ve dificultado por el hecho de que el texto que ofrecen los mejores testimonios egipcios representa una forma mixta: "oligōn de estin chreia ē enos". En este caso habría que hacer la siguiente exégesis: poco para cansarse y una cosa para la salvación, lo cual resulta imposible. Esta forma es, por consiguiente, una armonización del texto que tiene sólo "oligōn" (como lo siguen teniendo todavía 38. syr^{pal} arm) y contiene la exigencia de una cierta moderación, y del otro que sólo tiene "enos" (como C Koine vulg y sy^{c}) y que se refiere a la exigencia escatológica de hacer penitencia. Una tercera forma del texto, la occidental, contiene inmediatamente después de las palabras "Martha, Martha", el dicho sobre María. Este texto es representado de forma imponente por la mayoría de los antiguos latinos y sy^{s}, pero es imposible pues el nombre de María no seguiría inmediatamente a la doble indicación del nombre de Marta. Cuando D ha introducido entre las dos indicaciones de los nombres "thorybazē(i)" y c "merimna(i)s kai thorybazē(i)" lo han hecho para evitar precisamente su secuencia inmediata y son testimonio, al mismo tiempo, de la misma lección. Así pues, sólo existe la posibilidad de elegir entre la forma del texto de carácter ascético o escatológico.

Los ejemplos ofrecidos sobre algunos personajes del grupo de Jesús han servido para demostrar la existencia de leyendas personales. Ahora deberemos preguntarnos si, además de las narraciones ya analizadas, hay en el Evangelio leyendas sobre Jesús; historias piadosas en las que Jesús evidencie su integridad, su sabiduría y virtud o en las que se manifieste la protección y asistencia divinas en su favor.

Salvo la leyenda de Jesús a los 12 años, sólo la narración del *samaritano agradecido* de Lc 17,12-19 da cuenta de este tipo de disposición activa de Jesús. La narración no es un paradigma que concluya con una afirmación general (o un grito coral) y que podría ser utilizado por la comunidad, ya que en ella faltan indicaciones que otorguen carácter modélico a la gratitud del sujeto en cuestión. La historia no es tampoco una narración corta, pues el interés dominante no es describir de algún modo el milagro; tampoco es una leyenda sobre el samaritano, dado que no es él sino Jesús quien ocupa el centro de la escena. Se trata de una narración sobre el reconocimiento que hace Jesús de un samaritano y su piedad. La indicación de la condición de "extranjero" de aquel que viene a dar las gracias en 17,18 demuestra que la historia ha sido formulada sobre la base del interés a que nos hemos referido. La ordenación del relato y la introducción ofrecida por el evangelista[172] demuestran que Lucas ha conservado la historia movido por ese mismo interés. No podemos determinar ni el origen de esta novela ni su valor histórico. Es natural que la comparemos con la historia del leproso de Mc 1,40-45; pero mientras que la única afinidad entre ambas, la orden de presentarse al sacerdote, puede fundarse en el mismo hecho, todos los elementos característicos de aquella narración faltan en esta leyenda: las palabras con que se realiza la curación; los gestos que la acompañan; la prohibición de entrar en contacto con la gente hasta que el sacerdote constate el resultado de la curación. Que la leyenda contenga menos elementos que la narración corta puede ser objeto de diversas interpretaciones: podemos suponer que la historia primitiva fue desprovista de detalles con el fin de obtener sobre su base una historia de samaritanos; pero también es posible imaginar que en la leyenda se ha conservado una tradición interesada en la postura de Jesús frente a los samaritanos. La carencia de un material abundante y rico en detalles hace imposible cualquier afirmación sobre la modalidad de esta tradición. La leyenda de Marta y María analizada más arriba ofrece el ejemplo opuesto: en ella, cada una de las frases quiere expresar algo especial, lo cual tiene como resultado una narración

[172] Lucas hace que Jesús deambule por (o entre) Samaría y Galilea (17,11). Para su "relato del viaje" ha utilizado una historia de Samaritanos y aprovechado nuestra leyenda en este sentido; desde aquí se explica la anteposición de Samaría. En realidad el texto interpreta la historia en el sentido de que Jesús se encuentra en Judea o Galilea: aparecen un "samaritano" como "extranjero" y otros nueve, más cercanos a Jesús, es decir, Galileos o Judíos. Los sacerdotes que han de determinar en el caso de estos nueve se hallan en las cercanías. No se debe plantear la cuestión de si el samaritano va también al sacerdote judío cuando se encuentra en Judea. Cf. K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 261ss.

bastante completa; aunque no existen indicaciones marginales sobre tiempo, lugar, condiciones del asunto en cuestión, plantea una pregunta decisiva que domina totalmente la narración. A pesar de que la leyenda de las dos hermanas se resuelva en la alabanza de un personaje secundario, nos vimos obligados a atribuirle un alto valor histórico debido a la abundancia de datos y a la concentración del relato.

De los relatos evangélicos sobre la eficacia de Jesús nos interesa considerar aún dos leyendas que ofrecen ciertas semejanzas: el encuentro de la sala para celebrar la pascua (Mc 14,12-26 y paralelos) y el encuentro del animal para la entrada en Jerusalén (Mc 11,1-7). La primera de ellas está relacionada estrechamente con la historia de la Ultima Cena; sin ésta no tiene vida propia. En ella se narra el milagro por el que Jesús y los suyos encontraron un lugar donde celebrar la cena. Tal narración da así carácter pascual a esa comida; este hecho llama la atención pues esa comida no poseía por sí misma tal carácter. Así pues, nos hallamos ante una leyenda cultual: la escena de la comida revela que el mismo Jesús celebró la cena celebrada ahora por los cristianos; la introducción a la misma subraya que la cena cristiana es continuación de la cena pascual. El motivo de la profecía sobre el encuentro de la sala y el de la indicación milagrosa aparecen en las leyendas y cuentos en un contexto semejante. Su utilización revela el carácter legendario de la narración: la providencia divina cuida de que el culto se realice correctamente.

Los motivos de la profecía sobre el hallazgo y la indicación milagrosa relacionan el pasaje de la sala de Pascua con el encuentro del animal que servirá a Jesús para entrar en Jerusalén. En este caso resulta evidente suponer que el animal tiene un significado especial. Por ello su hallazgo sólo puede realizarse por indicación divina y, debido a ello, es descrito con caracteres especiales: nadie ha montado aún sobre él, está atado fuera en la calle, como si estuviera preparado para los discípulos. La importancia de este animal se debe a que, al utilizarlo, se cumple la profecía de Zac 9,9. Se plantea así la cuestión de saber hasta qué punto las palabras del profeta han determinado y transformado la narración de la entrada en Jerusalén. Esta cuestión no puede plantearse en el caso de la cena pues en ella faltan los elementos que subrayan que se trata de una cena pascual (al menos en las narraciones de Marcos y Mateo) y que se adecuarían a la leyenda introductoria sobre el encuentro de la sala. Su texto aparece en cierta tensión con la leyenda del encuentro de la sala, mientras que la historia de la entrada es la continuación lógica de la correspondiente historia sobre el encuentro del animal. Con esta última se prepara el cumplimiento de la profecía de Zacarías, narrado luego en la historia de la entrada. Entre ambas narraciones no existe línea divisoria; tal es así, que Mc 11,1-10 debe ser considerada una leyenda cristiana y, más en concreto, una leyenda cultual pues el elemento determinante de la narración no es la persona sagrada de Jesús sino la palabra santa del Antiguo Testamento, leída en el marco del culto. Se demuestra así con claridad meridiana que dicha leyenda es inaccesible a la

crítica histórica; quien piense que la pretensión mesiánica de Jesús es un presupuesto de la comunidad, podrá apoyarse en efecto, entre otras cosas, en el hecho de que el homenaje mesiánico tributado por los discípulos (y por los peregrinos a la fiesta) sólo puede encontrar cabida en una leyenda. Sin embargo, se puede objetar que la existencia de dicha leyenda sólo puede imaginarse si el mismo Jesús dio pie a su creación. Queda abierta la cuestión de hasta qué punto la creación de la leyenda fue relacionada conscientemente con el dicho profético de Zacarías. Pero no resulta nada extraño —y por lo tanto no se puede utilizar como objeción contra la historicidad del hecho— que un acontecimiento de posible significación mesiánica no fuera narrado en las comunidades cristianas como una historia de la vida de Jesús (es decir como paradigma, narración corta o leyenda personal), sino que fuera asumido en su significación cristológica. Tal acontecimiento era narrado, por consiguiente, como un elemento de la realización de la salvación llevada a cabo según el plan de Dios, es decir, según la Escritura. En otras palabras: ese acontecimiento era objeto de una narración condicionada por una perspectiva idéntica a la que determinó la formación de la historia de la pasión. De hecho podemos preguntarnos si dicha leyenda cultual construida desde el Antiguo Testamento no formó parte alguna vez del contenido de la historia más antigua de la pasión.

Un problema muy distinto lo constituyen las leyendas que aparecen en el contexto de las exposiciones sobre el *nacimiento de Jesús*, tanto en el Evangelio de Lucas como en el de Mateo. Tales leyendas revelan una relación muy estrecha. Parece tratarse por lo tanto de un fenómeno semejante al de la historia de la pasión. Pero de hecho no forman parte, como estas últimas, del antiguo patrimonio de la tradición de las comunidades. Prueba de ello es que todo este conjunto de relatos no aparece en el texto de Marcos. Por otra parte, las diferencias entre las historias del nacimiento en el Evangelio de Lucas y las de Mateo revelan que no hubo un antiguo estadio de la tradición sobre este punto; el cuarto Evangelista se sintió obligado, en definitiva, a mantener el desarrollo de la historia de la pasión y a subrayar la importancia del Bautista en los comienzos de la historia de la salvación neotestamentaria, pero no consideró necesario tener en cuenta ninguna tradición sobre el nacimiento de Cristo. Así pues, el contenido de estas dos historias sobre el nacimiento lo constituyen tradiciones desarrolladas (sobre una base histórica o ahistórica) al margen del patrimonio tradicional común a la primera generación cristiana. Como ocurría en el caso de la leyenda de Jesús y de la noticia sobre la mujer de Pilatos, estamos a las puertas de ciertas tradiciones de la comunidad que más tarde sirvieron de base para los escritos apócrifos. Tales concepciones no poseen una importancia fundamental para la historia de las formas del Evangelio pues responden a unas leyes distintas de las que determinaron el conjunto de la tradición evangélica. Por eso mismo sólo nos referiremos a ellas de forma sumaria.

Dejando de lado la historia sobre los 12 años, el evangelio de la infancia consta en Lucas de cuatro leyendas independientes. En otro lugar he inten-

tado demostrar que resulta relativamente fácil descomponerlas, si se eliminan los elementos de unificación creados por el evangelista y se aíslan los paréntesis que él mismo ha intercalado[173]. Se ve entonces que la historia de la anunciación interrumpe la leyenda sobre el nacimiento del Bautista (1,5-25) que, tanto objetiva como estilísticamente, acaba en Lc 1,57-66, pues sólo cuando se pone nombre al recién nacido se levanta el castigo impuesto a Zacarías, es decir, se resuelve la tensión a que había llegado la leyenda de su primera parte. Por lo que a la forma se refiere, la leyenda de Juan es en su conjunto una leyenda judía, no cristiana, ya que en ella no se dice nada de lo que los cristianos saben sobre el Bautista: nada importa su condición de precursor, su subordinación a Jesús; es más, en 1,15 Juan es considerado "grande" en términos absolutos, consideración que será aplicada más tarde al mismo Jesús. Así pues, la leyenda tuvo su origen entre círculos judíos que veneraban al Bautista, es decir, en círculos del mismo movimiento del Bautista. Junto a ella aparece la leyenda de la Virgen, Lc 1,26-38. Puesto que el primer anuncio del nacimiento en Lc 1,31 se basa literariamente en Is 7,14 y este texto fue interpretado en relación con el hijo de una virgen (al menos dentro del judaísmo griego), la profecía sobre el nacimiento virginal de 1,34.35 debe ser considerada elemento esencial en el conjunto de la leyenda y no un añadido posterior[174]. Normalmente se plantea la siguiente dificultad: María estaba ya prometida y por consiguiente, la promesa del nacimiento de un hijo no tenía consigo nada extraordinario. Pero esta dificultad se resuelve si se reconoce que José, su prometido, no estaba incluído en dicha leyenda, sino que fue introducido por el evangelista al comienzo de la misma en Lc 1,27 como un intento de establecer una conexión con la historia de Navidad[175]. El punto central de esta tercera leyenda, Lc 2,1-19, es el anuncio del nacimiento a los pastores. Lo mismo que en la leyenda sobre María, tampoco en este caso se trata básicamente del hecho de un nacimiento sino de una revelación divina sobre la naturaleza y el destino del recién nacido. Pero dado que los dos anuncios, el de Lc 1,32s y el de Lc 2,10s, son de diferente tipo, la leyenda de los pastores no es

[173] En mi trabajo "Jungfrauensohn und Krippenkind. Untersuchungen zur Geburtsgeschichte Jesu in Lukas-Evangelium": *Sitzungsberichte der Heidelb. Akad. der Wiss., phil.-hist. Kl.* (1931-32) nr. 4 (*Botschaft und Geschichte* I 1ss). G. Erdmann, *Die Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums und Vergils vierte Ekloge* (1932) intenta demostrar que la leyenda de la virgen y de los pastores se basan en una imitación literaria; yo no he podido convencerme de ello; me parece que en estas leyendas se trata menos de una imitación de las historias de Samuel o del Bautista que de una utilización insconciente de motivos corrientes: cf. la nota que escribí en el *Deutsche Lit.-Ztg* (1933) 1105ss.

[174] Contra la hipótesis de que Lc 1,34.35 han de ser eliminados como un añadido del Evangelista (Hillmann, *Jahrb. f. prot. Theol* (1891) 213ss; Harnack, *ZNW* (1901) 53ss) cf. mi artículo "Jungfrauenschn...", 14.

[175] La intromisión en la frase (Lc 1,26s) que hemos defendido aquí se justifica además por su resultado. Sólo cuando se eliminan las palabras "emnēsteumenēn andri hō(i) onoma Iōsēf", se aligera la pesadez de la frase y se asegura unívocamente la relación de la frase "ex oikou David": la ascendencia davídica se afirma en ese caso de María, no de José y para la narración de un nacimiento virginal es esto lo único que interesa.

en su origen continuación de la leyenda sobre María, sino un relato independiente que competía con aquélla. No es, pues, nada extraño que la leyenda de los pastores desconozca el nacimiento virginal y haga que Jesús nazca en Belén como hijo de José y de María en una casa utilizada como hospedería por los peregrinos; sus padres colocan al niño en un pesebre para animales, pues no encuentran otro alojamiento. Pero muchos elementos de esta leyenda han sido oscurecidos al introducir el evangelista el motivo del censo como causa del viaje[176]. Si no fuera por ello, se podría establecer la relación entre los pastores y el pesebre, relación que puede imaginarse aún hoy: resulta probable que los pastores fueran dueños de la casa y que por eso mismo fueran a buscar al niño de quien se les ha hablado en un pesebre de su propiedad.

En el conjunto de la narración, Lucas ha introducido, además, algunas piezas tales como los himnos de 1,46-55 y 1,68-79, ambos muy antiguos, y la escena del encuentro de María e Isabel en 1,39ss. El contenido de esta historia impide considerarla como historia sobre el Bautista, ya que en ella se demuestra precisamente su inferioridad frente a Jesús. Pero, al mismo tiempo, su estilo impide situarla entre las historias independientes sobre Jesús, ya que se limita a narrar, a referir y, a pesar de que alude a la situación geográfica de la ciudad de Isabel, calla su nombre y, a pesar del extraordinario efecto que el saludo de María tiene en el niño que aún no ha nacido, no da cuenta del tenor de dicho saludo[177].

En la historia de Simeón y Ana de Lc 2,22-38 nos encontramos, por el contrario, ante una leyenda más antigua, la cuarta de la exposición de Lucas. Es verdad que ha sido objeto de una fuerte reelaboración pues en ella se van resolviendo una tras otra todas las dificultades que se presentan: La primera consiste en la doble motivación ofrecida para el viaje al templo, pues no se distingue entre la purificación de la madre y el rescate del primogénito[178] y, a pesar de ello, no ofrece una justificación adecuada de la escena, ya que para la purificación no era necesario que el niño se hallara presente y para el rescate del primogénito no hacía falta ir al templo[179]. Es posible que en la leyenda original Simeón se encontrara con el niño en otro lugar cualquiera de la geografía del país y que Lucas emplazara la escena en

[176] Véase la fundamentación de esta tesis en el artículo citado "Jungfrauensohn und Krippenkid" 57ss (*Botschaft und Geschichte* I 55ss). Si el motivo del censo pertenecía originariamente a la leyenda, se daría cuenta seguramente de la inscripción de José como un descendiente de David, como ocurre de hecho en la historia árabe de José (cf. Tischendorf, *Evangelia apocrypha* 125).

[177] Cf. la amplia fundamentación ofrecida en el artículo citado en la nota anterior 14s (*Botschaft und Geschichte* I 13s).

[178] Lucas llama en 2,22 a ambos motivos "katharismos" y escribe por ello "autōn" (de la madre y del niño; la lectura "autēs", que de suyo es objetivamente correcta, se halla muy poco atestiguada y la lectura occidental "autou" no ayuda nada). Luego, en 2,23 fundamenta la obligación del primogénito y en 2,24 la ofrenda para la purificación.

[179] Mekhiltha sobre Ex 13,2, en la traducción de Winter y Wuensche, 56 (y también en Strack-Billerbeck II 123).

el templo para crear un paralelo con 1,5ss y relacionar a Jesús con el centro del culto judío como había sido relacionado Juan. Una segunda dificultad la constituye la presencia de la profetisa Ana, de quien se ofrece abundante información en Lc 2,36.37 (mucho más abundante que la ofrecida sobre Simeón), pero que de hecho no abre la boca en toda la narración. Comparada con todo lo narrado anteriormente, la afirmación de "alababa a Dios" parece muy poco y, cuando se dice que hablaba del niño a todos los que esperaban la salvación, lo que se quiere indicar con tales palabras no parece acontecer en ese momento. Es evidente que, al situar la escena en el templo, a la leyenda de Simeón se ha añadido el recuerdo de esa conocida profetisa de la que, a pesar de todo, no se conocía profecía alguna sobre Jesús. La tercera dificultad reside en la acumulación de las frases pronunciadas por Simeón. Un primer grupo, 2,29-32, anuncia al Salvador y se halla estrechamente unido con la narración; un segundo grupo, 2.34.35, habla de la decisión que el pueblo de Israel tendrá que tomar frente a Jesús; justo en medio —¡entre dos partes de una misma frase!— (v. 35) aparece la conocida afirmación sobre la espada, la indicación de que también la madre conocería el dolor por causa de su hijo. El anuncio profético de la pasión del Hijo hecho a la Madre se adecua perfectamente a la forma legendaria. Pero el emplazamiento de tal profecía en medio de la profecía sobre la crisis del pueblo resulta difícil de entender. Es posible que el mismo evangelista que creó la escena del encuentro entre las dos madres introdujera también en este caso el dolor de la madre[180]. A pesar de ello, la yuxta-posición de las dos afirmaciones de Simeón, 2,29-32 y 2,34.34, puede ser antigua y, en cualquier caso, es más antigua que la referencia a Ana. Llama la atención, en efecto, que ninguna de esas profecías sea puesta en labios de esta mujer, a pesar de que en la primera parte de la historia encontremos un número casi excesivo de dichos proféticos. El núcleo de esta primera parte, 2,25-35, lo constituye una leyenda sobre Simeón que en su origen era independiente y según la cual un piadoso anciano sorprende a los padres del niño con profecías sobre el futuro de éste último. Así pues, no se presuponen ni las palabras del ángel a la madre (Lc 1,30-33) ni las dirigidas a los pastores (Lc 2,17). Sobre todo si prescindimos de la cronología que la introduce en Lc 2,22-24, la leyenda de Simeón se presenta como un competidor más junto a las leyendas de María y de los pastores. No tiene por qué sorprender que el motivo fundamental de la leyenda de Simeón encuentre paralelos al menos

[180] Erdmann, op. cit., 13s reenvía a Ex 14,17 "romfaia dielthatō dia tēs gēs" y a Or.Sib. III 316 "comfaia gar dieleusetai dia meson seio"; pero con ello no se dice aún por qué se aplica al corazón de una mujer una expresión que se refiere a la tierra. Pero, sobre todo, tampoco se da una explicación sobre la posición singular en el interior de otro oráculo. Existen aquí sólo dos posibilidades, como ha visto claramente Loisy (Comentario ad hoc en su *L'Evangile selon Luc*): o bien las palabras sobre la espada pertenecen al conjunto, y en tal caso deben interpretarse en el sentido de una protesta de la madre frente a su Hijo; o bien fueron introducidas por Lucas, en cuyo caso se refieren, cosa en mi opinión más fidedigna, al dolor de la Madre en la pasión.

en otro grupo de leyendas, la leyenda de Buda, pues según la ley de la analogía biográfica que permite componer de forma semejante muchas vidas de santos[181] el héroe en cuestión, siendo aún un niño, es reconocido como tal por un anciano vidente. Según diversas fuentes[182], Asita profetiza sobre el niño que más tarde sería Buda en el sentido de que su sabiduría produciría luz y disiparía las tinieblas de la ignorancia; la imagen es demasiado universal como para justificar la tesis de que un texto dependa del otro. Asita logra llegar a palacio en virtud de una fuerza mágica; Simeón es conducido al templo por el Espíritu. Asita toma al niño en su regazo; Simeón en sus brazos. Asita llora su inmediato final; Simeón se dispone tranquilamente a morir. En mi opinión, la semejanza de motivos parece facilitar la tesis de una dependencia literaria, pero no es una prueba en favor de dicha tesis. De hecho resulta más probable suponer que la formación de la leyenda se ha realizado en ambos casos de acuerdo con la misma ley. Lo mismo puede afirmarse sobre otros relatos análogos de menor importancia, como las profecías sobre Augusto[183].

El acontecimiento principal de la prehistoria del *Evangelio de Mateo* lo constituye una narración que, en un primer momento, parece unitaria (Mt 2) y que abarca desde el viaje de los Magos de Oriente hasta la muerte de los niños de Belén y la vuelta de Jesús y sus padres desde Egipto. Antes encontramos la genealogía y una narración, Mt 1,18-25, que no puede ser considerada como leyenda, a pesar de que no faltan en ella motivos legendarios[184]. La concepción de Jesús no es objeto de narración ni de simple alusión, sino que aparece como presupuesto y protege a la madre contra la sospecha de una concepción fuera del matrimonio. De este modo, y contra el estilo usual de la leyenda, se anuncia de antemano el misterio sagrado que el ángel revelará a José: "resultó que esperaba un hijo por obra del Espíritu Santo" (1,18). El centro de la narración no lo ocupa el milagro, sino su justificación; y el hecho de que en las palabras del ángel no se incluya el texto del Antiguo Testamento que sirve de prueba, o sea, la referencia a la virgen que dará a luz (Is 7,14), sino que dicho texto sea introducido como cita de reflexión, hace posible percatarse del estilo típico del evangelista que fundamenta así su presentación de la vida de Jesús. Debemos suponer, por consiguiente, que todo este pasaje apologético es obra del evangelista.

Es evidente que la forma unitaria de Mt 2 se debe también al evangelista, pues resulta difícil creer que la historia de los Magos hubiera circulado

[181] Cf. más arriba, p. 113.

[182] Recopilación en Van den Bergh v. Eysinga, *Indische Einflüsse auf evangelischen Erzählungen* 22ss; Aufhauser, *Buddha und Jesus*. Col. kleine Texte 157, 9-11.

[183] Cf. Suetonio, *De vita Caesarum* III, Augustus 94. El capítulo es directamente un repertorio de motivos legendarios que por su frecuente aplicación a Augusto demuestran la ley de la analogía biográfica: cf. más arriba 106.

[184] Piénsese en la aparición del ángel en sueños y en la interpretación del nombre de Jesús; con todo, ¡falta la traducción del nombre!: cf. mi trabajo: "Jungfrauensohn" 25s (*Botschaft und Geschichte* I 23s).

desde siempre en conexión con la muerte de los inocentes y la huída a Egipto. Dicha historia alcanza su momento culminante en la adoración del niño y no soporta un epílogo sangriento. Su introducción (2,1), es una prueba en favor de la independencia de este capítulo respecto al anterior. En mi opinión, las cosas son muy distintas en lo referente a su conexión con lo que sigue. En la historia de los Magos propiamente dicha, 2,1-12, José no aparece para nada; se le considera ausente o que ha muerto después del nacimiento de Jesús; los Magos encuentran únicamente "al niño con María, su madre" (2,11). En 2,12, José toma las riendas de la situación, en la medida en que entra en juego Jesús niño, y se le mantiene hasta 2,23.

Así pues, podemos suponer que la historia de los Magos existía de forma independiente como leyenda personal celebrando anticipadamente al héroe futuro. Su conexión con lo que sigue se limita al hecho de que quien intenta quitar luego la vida al niño es el mismo a quien los Magos habían interrogado anteriormente, es decir, Herodes. La información ofrecida por los teólogos de la corte de Herodes sirve de poco a los Magos; en un primer momento son lógicamente atraídos hacia la ciudad santa, pero luego son conducidos hacia Belén por la estrella. Esta leyenda tiene menos visos de traducir el eco de un acontecimiento histórico[185] que de historizar una representación mítica sobre la aparición de una nueva estrella entre los antiguos, deslumbrados por su esplendor. Tal representación ha sido aplicada positivamente a Jesús como da a entender claramente la exposición de Ignacio en su carta a los Efesios 19,2. Con todo, el texto de Ignacio no parece depender de la leyenda de los Magos, sino que traduce un mito hecho suyo por los cristianos.

Una vez desvinculada de la leyenda, la otra parte de Mt 2 no necesita en realidad de ese lazo de unión. Su único presupuesto es que algo o alguien hacen creer a Herodes en el cumplimiento inminente de la profecía de Miqueas sobre Belén. El punto central de esta parte lo constituye la muerte de los niños; el prólogo, la huída a Egipto; el epílogo, la vuelta de Egipto (hasta 2,21)[186]. Sólo la doble aparición del ángel es objeto de una narración algo más detallada. En el primer plano del relato se sitúa, por consiguiente, la protección del niño. La brevedad y lo poco "legendaria" que resulta la narración de la huida a Egipto tienen que llamar necesariamente la atención: nada se dice de las necesidades y los peligros del camino y de la protección que Dios presta al niño durante el viaje. El motivo de la protección y liberación del niño extraordinario se hallaba muy extendido. También en este caso debemos aludir a la ley de la analogía biográfica y dudar de

[185] A. Dieterich, *ZNW* (1902) 1-14 ha pensado, como es sabido, en la caravana de las Tiridates a Nerón. Bultmann supone una relación con el culto de Dusares: *Geschichte der synoptischen Tradition* 318.

[186] El contenido de 2,22s no pertenece a la leyenda. De otro modo habría que preguntarse por qué el ángel no dice nada sobre el nuevo peligro o por qué José presta oídos a la voz de un temor humano estando bajo la protección de Dios que le ha sido revelada. Los vv. 2,22s son observaciones del Evangelista que quiere introducir Nazaret como patria de Jesús.

que exista dependencia literaria estricta; y ello precisamente porque la narración ofrece muy pocos detalles. Casi da la impresión de que lo que se hace es aplicar a la biografía de Jesús un esquema fijo e introducir una variante valiéndose de las palabras del ángel.

Pero es precisamente entonces cuando se plantea la cuestión de cuál fue la razón conducente a tal aplicación. En este sentido hay que recordar que Flavio Josefo en la Guerra Judía I 659 y en la Arqueología XVII 174ss da cuenta de un plan de aventurada crueldad urdida por Herodes poco antes de morir: habría mandado reunir a todos los dirigentes de los pueblos de Judea en el circo de Jericó y habría ordenado a su hermana Salomé y al esposo de ésta que dieran muerte a esta horrorizada multitud de hombres inmediatamente después de que el propio Herodes muriera; todos los pueblos de Israel tendrían así motivos para llorar la muerte del rey. Salomé no ejecutó la orden. Es posible que se aplicara a Herodes una antigua narración judía referida de hecho al final del rey Alejandro Janeo[187]. Pero no hay que excluir del todo que la tradición sobre Herodes fuera retrotraída hasta la época de Alejandro Janeo con el fin de obtener así una justificación más antigua de la práctica de un día de ayuno libre[188]. En cualquier caso, la narración testimonia las atrocidades de que se creía capaz a Herodes. Este rey habría podido ser relacionado sin dificultad alguna con el motivo de la protección y liberación operadas en favor de un niño extraordinario. El mejor ejemplo de dicho motivo procedente de la época es la tradición sobre el nacimiento de Augusto atribuido por Suetonio a Julius Maratus[189]. El senado se habría alarmado ante un oráculo sobre el nacimiento de un rey y habría ordenado "que no se criara a ninguno de los que nacieran durante aquel año"; la orden no habría sido cumplida. Pero también se ha llegado a pensar[190] si no es posible que la historia de Herodes sea más antigua que este relato paralelo[191]; en tal caso, la narración de Mateo debería considerarse únicamente como el eco de una leyenda más antigua.

[187] Esta narración se conserva en la glosa al Megillat Taanit XI § 25 no, como habría que suponer siguiendo a Strack-Billerbeck, *Kommentar* I 89, en el texto antiguo de este "rollo de los ayunos" (la indicación de los días en los que no se ayuna por tratarse de días en que se recuerdan acontecimientos alegres): puede verse el texto en Dalman, *Aramaische Dialektproben* (1896) 1ss; Zeitlin, *JR* n.s. 10 (1919/20) 237ss; la glosa, en Derenbourg, *Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine* (1867) 164s. La orden alcanza allí a 70 ancianos y la mujer del rey, Schalminin, impide su ejecución.

[188] Cf. la nota anterior.

[189] Suetonio, *Vita Caesarum* II, Augustus 94,3. Se trata del capítulo al que nos hemos referido en la nota 183.

[190] Erdmann, *Vorgeschichte des Lukas- und Matthäus-Evangeliums* 62, se refiere al nombre Maroto, que orienta a un origen semítico.

[191] Vale la pena señalar que un apogtema de Augusto conservado en Macrobius, *Saturnalia* II 4,11 establece una relación entre Augusto y el crimen de Herodes: "cum audisset inter pueros quos in Syria Herodes rex Iudeorum intra bimatum iussit interfici filium quoque eius occisum ait: mallem Herodes porcus esse quam filius" (hus - hyios). Contra la afirmación de que este dicho se apoya en una creación cristiana, cf. Erdmann, op. cit. 62.

Este análisis de las leyendas de los Evangelios ha demostrado que existe un número relativamente alto de narraciones que, bien en su forma actual o en su forma más antigua, perceptible aún, debe ser considerado como leyendas. Esta conclusión debe restringirse ulteriormente, pues es fácil percatarse de que los pasajes estudiados no son los más significativos de los Evangelios. Esta afirmación se puede justificar tanto a nivel objetivo como literario.

En el caso de los paradigmas ha sido posible suponer que su "Sitz im Leben", su emplazamiento típico, fue la predicación tanto misionera como cultual, puesto que tenían una significación práctica. En tal caso existía una relación con el mensaje escatológico de salvación.

El origen de los materiales de las narraciones cortas hacía suponer que este género tenía un origen muy diverso al del anterior. Pero lo que les abrió las puertas del Nuevo Testamento fue su relación con la cristología; dicha relación era propia de las narraciones cortas o fue al menos añadida al género por los cristianos: todo lo que relataban las narraciones cortas era interpretado como epifanía de Cristo; de este modo, incluso los contenidos más profanos, eran puestos en relación con la fe de la comunidad.

De entre las leyendas, un pequeño número está relacionado directamente con la predicación. Es posible imaginar que la leyenda sobre Zaqueo o la pecadora fueran utilizadas, como lo eran los paradigmas, en el marco de la predicación como ejemplo del perdón de los pecados, aun cuando no hubieran sido creadas para este fin, como bien demuestra su estilo. También la leyenda sobre Marta y María pudo haber servido de ejemplo a la hora de presentar el mensaje de que una cosa es necesaria. La historia del texto demuestra, sin embargo, que ese relato fue relacionado más bien con una exigencia de moderación. Las leyendas sobre la entrada en Jerusalén y sobre la preparación de la cena pascual estaban vinculadas con la profecía bíblica y con el culto de la cena pascual, respectivamente. Las leyendas sobre María, sobre los pastores y sobre Simeón podían ser puestas al servicio del culto, debido sobre todo a las profecías que contenían, y a pesar de que representan cristologías completamente distintas.

Pero, por lo general, la forma de la leyenda revela un interés por *cosas o personajes secundarios*. En ellas aparece toda clase de personas del grupo que rodeó a Jesús; se presenta en la infancia de Jesús el significado futuro de su persona; se describen actitudes y acciones ejemplares de personas piadosas. En las leyendas se prescinde sustancialmente de que el mismo Jesús hubiera luchado contra ese tipo de piedad, que sus actitudes no respondieran precisamente a los deseos de los judíos piadosos, que fuera más combatido que admirado.

El ropaje literario de las leyendas responde a esos contenidos. La leyenda rodea de una aureola a los personajes e ilumina con luz refulgente incluso los hechos referidos a personas piadosas. Por ello puede ser importante en la leyenda todo lo que caracteriza la existencia de las personas piadosas. Los paradigmas se centran en el mensaje; las narraciones cortas en el milagro en cuanto tal; las leyendas no tienen elemento alguno en el que se centren; su

interés puede ser múltiple ya que de ellas no queda excluida ninguna de las características del hombre piadoso. Por ello no hemos podido realizar en este caso un análisis que fuera mostrando a base de ejemplos el género estudiado, cosa que hemos hecho en los capítulos III y IV. Nuestro trabajo ha consistido más bien en comprobar, primero en los propios textos y luego en el interés revelado en su desarrollo, hasta qué punto nos encontrábamos realmente ante una leyenda y cuál era su sentido[192].

[192] La presencia de motivos legendarios engaña a veces sobre el tipo representando por la perícopa como se ha indicado más arriba, en la instrucción del ángel a José (Mt 1,18-25) y el encuentro de las madres (Lc 1,39-56). Contra Fridrichsen, *Le problème du miracle* 89s.123 y Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* 271s, tampoco deseo considerar las indicaciones de Mc 1,12.13 sobre la estancia de Jesús en el desierto como resto de una antigua leyenda de tentaciones y, menos aún como un resumen del diálogo con el diablo en Mt 4 y Lc 4. Marcos quiere crear el paso desde el bautismo a la actividad galilaica de Jesús. El espíritu, que vino sobre Jesús en el bautismo, le conduce a la soledad como a Moisés y a Elías; lo mismo que ellos, pasa allí 40 días (Ex 24,18; 1Re 19,8). Esta permanencia de Jesús en el desierto, y no una especie de actos de tentación, constituyen el contenido de 1,13; y en esta estancia en el desierto se insieren en primer lugar las tentaciones (pero no tres actos, sino una continua acción disturbadora por parte de Satán), así como la vida con los animales y, por último, la atención que le prestan los ángeles. En este sentido hay que interpretar "diakonein" en este texto, mientras que en el texto paralelo de Mt 4,11 se trata del homenaje que los ángeles tributan al vencedor de Satán (igualmente Mc 1,31 "diēkonei autois" 'los servía' es traducido en Mt 8,15 "diēkonei autō(i)": 'lo sirvió'). Así pues, Marcos ha descrito una etapa de la vida de Jesús según las leyes de la hagiografía legendaria, pero no ha repetido resumidamente una leyenda perdida.

VI

ANALOGIAS

El análisis de los materiales narrativos de los Evangelios nos ha llevado a concluir que existen tres géneros especiales de historias: el paradigma, la narración corta y la leyenda. Los dos primeros tipos son esenciales en el conjunto de los contenidos narrativos de los sinópticos; el tercero, tan importante como los otros desde el punto de vista literario, se desarrolló en la periferia de la tradición evangélica[193]. Por otra parte, las historias de milagros construidas según el estilo de la narración corta tienen cierta relación con las leyendas por cuanto ambos tipos aparecen una y otra vez en las más diversas tradiciones populares. El paradigma por el contrario, con su técnica austera y la concentración en una idea muy precisa de fácil uso en la predicación, no es en principio una forma narrativa conocida en la literatura mundana.

Las observaciones que hemos hecho deben ser fundamentadas y precisadas sobre la base de la cuestión acerca de la existencia de fenómenos literarios análogos a estas narraciones en el entorno religioso más limitado o más amplio, tanto de la época de Jesús como de la época en que se redactaron los Evangelios.

Esta cuestión debe plantearse ante todo en relación con la tradición judía tal y como aparece en los *escritos rabínicos*. Tales escritos fueron redactados en época relativamente tardía; pero este hecho no es razón suficiente para

[193] Esta diferencia de significado no se expresa en una relación númerica superficial: el estudio realizado en los capítulos III-V se refiere a 18 paradigmas, 15 novelas y 20 leyendas. Pero de estas últimas, 7 pertenecen a la historia de la infancia de Lucas y Mateo, 3 son reelaboraciones legendarias de materiales de otro tipo conservadas en Lucas y de las 10 restantes, sólo 2 a lo sumo aparecen en más de un Evangelista: las del encuentro del animal en que Jesús entrará en Jerusalén y de la sala para celebrar la pascua, leyendas que son unidas a otras perícopas de significación capital. De las 15 novelas, 5 son narraciones de Juan que reelaboran materiales novelísticos y sólo 10 son novelas propiamente dichas conservadas en los sinópticos. Por otra parte, el material narrativo de los Evangelios no se agota en estas piezas. Entre ellas no se halla la historia de la pasión y de la pascua, cuya base no parecen constituirla perícopas aisladas; tampoco encontramos entre ellas aquellas "narraciones" que, de hecho, sólo contienen diálogos o frases y cuya tradición responde a otras leyes (vocación de los discípulos en Marcos, el Centurión de Cafarnaún, etc.); tampoco aparecen las piezas que presentan el mito de Cristo y exposiciones de un carácter absolutamente independiente como la muerte del Bautista (cf. al respecto mi estudio *Die Urchristliche Ueberlieferung von Johannes dem Täufer* 77ss).

dejar de establecer relaciones con las narraciones neotestamentarias pues las anécdotas rabínicas parecen llevarnos en parte a una época relativamente temprana como demuestra la fórmula introductoria de los tanaítas: "nuestros maestros lo transmitieron". Con todo, es importante saber que no se debe establecer una relación de dependencia sino de analogía.

La literatura rabínica, sobre todo el Talmud, contiene gran número de historias breves de contenido muy diverso. Muchas de ellas sirven, al menos en su forma actual, como ejemplos en los debates jurídicos, es decir, representan "casos" no hipotéticos sino históricos o narrados con la pretensión de que traducen hechos históricos. Tales "casos" aparecen ya a veces, aunque raramente, en la Misná, el cuerpo jurídico propiamente dicho; en ella se hallan situados entre las prescripciones legales. El autor no pretende habitualmente narrar hechos históricos, sino más bien conservar decisiones tomadas por los rabinos en tales casos. Por lo general el caso es introducido mediante la expresión "maᶜaseh" ("un hecho")[194], sin que ello suponga un juicio literario sobre la forma de la narración. Posteriormente en la Guemara, las partes más tardías del cuerpo talmúdico, "maᶜaseh" sirve para introducir no casos jurídicos sino hechos humanos de diversos tipos en general. "Maᶜaseh" que era originariamente una fórmula introductoria como otras[195] sirve así en la Edad Media para designar historias judías sin más[196] y, en cualquier caso, sin tener en cuenta las diferencias de estilo.

Sólo después de haber examinado la relación de dichos materiales narrativos de los rabinos con el conjunto de la tradición judía, marco encuadrante de dichas narraciones y a la cual se debe su conservación, podrá determinarse a qué tipo especial pertenecen.

El elemento esencial de tal tradición es el precepto, la "halaka". La forma más simple en que se relaciona un precepto con una historia consiste en narrar un ejemplo de observancia del mismo cuyo conocimiento se halle muy extendido y que presente caracteres de especial dificultad o heroicidad. La Misná conserva esporádicamente alguno de estos casos. M. Berakot II 5, por ejemplo, transmite una narración de Rabi Gamaliel con ocasión del precepto que determina que el novio sea dispensado de la lectura del Semá la noche de bodas: dicho Rabí, a pesar de esa dispensa, leyó el Semá en su

[194] Un ejemplo nos ayudará a aclarar el contexto y el interés que domina en estos casos. Junto a otros intentos de trasgredir el mandamiento de no hervir nada el sábado, M. Sabat III 4 menciona el siguiente: "Sucedió (maᶜaseh) que la gente de Tiberíades arrojó un tubo con agua fría en un canal de agua caliente". A continuación los sabios manifiestan su halaka al respecto: "El sábado debe ser considerada este agua como agua calentada en sábado; está prohibida tanto para lavarse como para beber" (el día de fiesta, continúa, se permite su uso como bebida). Esta prescripción de los ancianos es válida no sólo para las gentes de Tiberíades, sino que es transmitida como una prohibición que tiene valor universal.

En general utilizo la edición del Talmud babilónico hecha por Lazarus Goldschmidt, aunque no siempre sigo su traducción.

[195] Las formas más frecuentes para introducir las narraciones son: mᶜsh, pᶜm, 'ht ("una vez"); kbr (propiamente "ya", pero que es utilizado en el sentido de "una vez").

[196] Cf. Moses Gaster, *The exempla of the Rabbis* (Londres/Léipzig 1924).

noche de bodas y a la pregunta de su mujer respondió que no quería apartar de sí el reino de los cielos ni siquiera una hora.

Ahora bien, hay en el Talmud un gran número de historias que nada tienen que ver con la 'Halaka' correspondiente. Puesto que la riqueza del material narrativo del Talmud se debe a su vinculación indirecta con el precepto debemos referirnos aquí a este punto. La introducción de una historia en el contexto de la 'Halaka' sin tener relación con ella se produce normalmente por *asociación*. Por ejemplo: supongamos que se habla del ayuno a guardar en caso de peste o de la destrucción de una ciudad. En tal caso se narran historias en las que se cuenta cómo la presencia de un hombre piadoso en dicha ciudad la preserva de la desgracia; la última de estas historias es la del Rabí Nahum "Gamzo", el maestro de Aquiba. Una vez mencionado este nombre se refiere la leyenda llamada "Gamzo" (que significa "también esto"), según la cual el piadoso Rabí respondía a todo lo que le acontecía diciendo: "También esto sea para bien", viviendo de hecho una realización maravillosa de ese deseo[197]. En otra ocasión se plantea la cuestión de si podía volver a casarse una mujer cuyo marido había desaparecido en las aguas y no había vuelto a aparecer ni muerto ni vivo. A la pregunta sigue la narración de casos en que la persona en cuestión ha sido objeto de una liberación maravillosa. Tales casos llevan a opinar que la salvación de un escriba se conocería con la rapidez necesaria como para impedir que su mujer vuelva a casarse. En este contexto Aquiba y Meir narran salvaciones milagrosas con ocasión del hundimiento de navíos (en el fondo se trata de la misma historia en dos versiones casi idénticas; por otra parte, conocemos otros casos paralelos); nada se vuelve a decir de la mujer y del nuevo matrimonio[198].

El texto de Sabat 127ab demuestra lo complicado que puede resultar este tipo de correspondencias asociativas. La Misná correspondiente (XVIII 1) contiene la norma de que el sábado se pueden remover cuatro o cinco montones de paja o trigo si se hiciera "debido a los invitados o la perturbación del estudio". A la referencia a los invitados la Guemara añade algunas indicaciones sobre la hospitalidad, enumerando seis obras buenas, la primera de las cuales es la hospitalidad y la última el juicio benévolo sobre el prójimo. Siguen tres historias sobre el tema: quien enjuicia con benevolencia a su prójimo será digno de un juicio benévolo. Las tres historias tienen el mismo final[199]. Abot Natan 8,5.6[200] alude también a este tema mediante dos historias, la segunda de las cuales es semejante a una de las narradas por el Talmud; podemos suponer, por consiguiente, que dentro del judaísmo rabínico se llevaron a cabo colecciones de *historias en torno a una idea central*. Tales historias aparecen en el Talmud desde diferentes puntos de vista pero

[197] Taanit 21a.

[198] Yebamot 121a.

[199] El "héroe" de la narración dice: "Del mismo modo que tú (o: vosotros) has juzgado con benignidad en mi caso, te juzgue el Señor benignamente'.

[200] Schechter, Rez.A f.19a.

siempre de tal modo que se mantiene la relación entre ellas incluso en el caso de que no hiciera falta aludir a ellas en el contexto del Talmud. Un ejemplo llamativo en este sentido lo ofrece la sección astrológica de Sabat 156ab sobre el influjo del día y la hora del nacimiento en el destino de la persona. Se pretende demostrar a base de tres ejemplos que los israelitas no están sometidos al influjo de los astros, que los oráculos de desgracias no se cumplen en su caso. Las dos primeras de estas historias contienen además un segundo elemento: no sólo se narra que en el caso de un hombre y en el de la hija de Aquiba no se cumple la profecía que predecía su muerte por mordedura de serpiente, sino que además se da cuenta de que quien muere es más bien la serpiente debido a una casualidad. De forma idéntica y con las mismas palabras se constata en ambos casos que esto les ocurrió como premio por una buena acción y citan Prov 10,2: "La buena acción salva de la muerte". Es evidente que ambas historias han sido relacionadas sobre la base del texto escriturístico y es muy posible que en su origen el texto de las mismas fuera más breve y no tuviera el oráculo inicial. Dichas historias conservaron en el Talmud las tendencias antiastrológicas.

De este modo se hacen patentes las relaciones existentes entre las historias rabínicas antes de ser asumidas en el canon rabínico. De suyo resulta evidente que se trata no sólo de relaciones objetivas sino con frecuencia también personales, es decir, que *las historias eran relacionadas con un rabino*. Pero probemos esta afirmación con algunos ejemplos. Al tratar el tema sobre la "petición de lluvia" se habla en Taanit 9b de la previsión atmosférica. En este contexto se cuenta que en una ocasión Rabi Ulla (s. IV) profetizó en Babilonia que llovería y su profecía no se cumplió. Sigue una historia relacionada con el mismo Ullay en la que se cuenta que enfermó del estómago por haber comido dátiles. Dicha historia no tiene nada que ver con el tema de la lluvia que volverá a considerarse inmediatamente; y sin embargo ambas historias comienzan del mismo modo: "Ulla llegó a Babilonia"; en estas palabras se sitúa claramente el elemento común que ha servido para relacionar ambas historias desde un principio. En el tratado Taanit se transmite gran cantidad de historias referidas a acciones mágicas ordenadas a atraer la lluvia, con efecto positivo unas veces y otras no. En tal contexto se narra una historia de Rabi Janina b. Dosa a la que siguen cinco leyendas más relacionadas con ese rabino taumaturgo y a continuación, después de algunos complementos, se continúa la serie de historias sobre el ayuno y la lluvia[201]. Es fácil comprobar que muchas narraciones rabínicas aparecen hoy en un contexto que no corresponde ni a su contenido ni a su objetivo; esto nos lleva a plantearnos otra cuestión en la que podemos ver claramente la problemática tan peculiar que presenta el material narrativo del Talmud.

Parece que se debe contar con la posibilidad de que *ciertos materiales de carácter diferente hayan sido adaptados al Talmud y al interés que le es*

[201] Taanit 24b. 25a.

típico. El grado de probabilidad de este supuesto aumenta cuando se piensa en la tendencia del Talmud a la instrucción haláquica y, por otra parte, cuando se considera cómo el material de muchas historias talmúdicas se sustrae a esta tendencia de acuerdo con una ley intrínseca esencial que las caracteriza. Mosés Gaster[202] ha planteado esta cuestión muy seriamente y yo mismo la he estudiado en una discusión con Paul Fiebig[203]. Aquí nos bastará con indicar esta problemática presentando algunos ejemplos.

Toda casuística de tipo ético y jurídico tiende a crear casos excepcionales con el fin de fijar la praxis jurídica incluso para aquellas eventualidades en las que resulta difícil emitir un juicio. Pero por otro lado, la casuística recoge también casos reales extraordinarios, no para transmitir a las generaciones futuras tal acontecimiento y las circunstancias especiales que lo rodeaban, sino para transmitir el juicio correcto que se ha de emitir en tal caso. En el tratado Baba Qamma 48a se cuenta cómo una mujer llega a una casa ajena para hacer allí el pan; la cabra del dueño de la casa se come la masa y muere a consecuencia de ello. Raba condenó a la mujer a pagar el valor del animal. Se trata de una historia considerada verdadera y que puede situarse en la época de Raba (primera mitad del s. IV); pero la historia no se narra porque es verdadera sino porque Raba ha tomado tal decisión en ese caso concreto, sin que importe el que se trate de un caso real o imaginario. Para esta decisión haláquica no tiene importancia alguna que el hecho fuera introducido en la tradición como mera posibilidad. En la Misná y en la Guemara se consideran otros muchos casos bastante complicados como si fueran supuestos: la posibilidad, por ejemplo, de que alguien corte a otro una mano, le rompa un pie, le deje ciego de un ojo y que después se haya quedado sordo (Baba Qamma 85b) o distintas variantes del caso posible en que alguien o algo resulte dañado a consecuencia de una cornada de buey: que el buey de un israelita haya atacado al de un samaritano (Baba Qamma 38b); que el buey mate a un esclavo o a un hombre libre casualmente (Baba Qamma 43a); que un buey haya topado contra una pared y ésta caiga sobre un hombre (Misná Baba Qamma IV 6)...: se enumeran así y se diferencia luego toda clase de casos difíciles. Pero vale la pena observar que estos casos no han originado una historia mientras que el referido caso de la cabra muerta ha sido transmitido como narración. De ello podemos deducir que tal caso ha sido transmitido como si se tratara de un hecho real y que incluso ocurrió realmente. Pero precisamente entonces se comprende que la halaka intentará aumentar cada vez más el número de hechos realmente ocurrido y que incluso ciertas historias que en su origen no eran contempladas como hechos reales fueran consideradas como "ca-

[202] Gaster, op. cit. opina que muchas narraciones que en su origen servían para deleitar a los oyentes cambiaron su carácter como tales al ser inseridas en el Talmud: "They are told as an 'exemplum', in order to teach a lesson, to convey a 'moralization'. They serve, so to say, as a basis for sermons": 6.

[203] "Rabbinische und evangelische Erzählungen. Eine Diskussion": *ThBl* (1932) 1ss.

sos", producto de una decisión tomada realmente. Se plantea así la cuestión de saber si podemos establecer ahora tales cambios de acento en los relatos.

En el tratado Yebamot se discuten casos[204] en los que se cuestiona el segundo matrimonio de una mujer casada contraído después de haber encontrado pruebas de que su marido ausente ha sido asesinado. En ese contexto se plantea al Rabi Yehuda el caso siguiente: "había una vez un ladrón a quien llevaban a ejecutar en el vado de Capadocia y dijo a los que lo conducían: Id, decid a la mujer de Schimᶜon ben Kohen que yo maté a su marido a mi (o su) llegada a Lud"[205]. Sobre la base de este testimonio se permitió a la esposa que se casara de nuevo; Rabi Yehuda rechaza el caso por no poseer fuerza probativa, etc. Si se puede suponer que dicha narración refleja un hecho mantenido vivo entre el pueblo, resulta indudable, en mi opinión, que ese caso fue narrado primero sin tener en cuenta un posible segundo matrimonio de la esposa. El interés que dominaba la narración era la confesión de la propia culpa hecha por el criminal en la hora de la muerte. De hecho se trata de un caso capaz de conmover a los oyentes de una narración popular. Sólo los escribas comenzaron a interesarse por el problema jurídico: ¿puede volver a casarse la esposa?

Otro ejemplo significativo lo encontramos en el tratado Berakot. En dicha obra[206] se ofrecen toda clase de prescripciones sobre la pureza ritual cuando se ejecutan las necesidades naturales; y en ese contexto se habla de la actitud de determinados rabinos ante el aborto. Sigue inmediatamente una narración en la que se cuenta que el Rabí Eleazar fue expulsado de un excusado por un romano pero que éste fue atacado por un dragón que le desgarró el recto[207]. Nada se dice de la actitud del rabino en el excusado. No es posible suponer por tanto que la historia fuera creada para ser introducida en este contexto, pues no encaja en él. Pero si la historia existía como narración independiente se trataría de una historia de milagros concerniente al castigo sufrido por un hombre impío que había injuriado a otro piadoso. En ese caso es seguro que la narración del milagro era mucho más detallada y daba cuenta, al menos, del lugar en que apareció el dragón y acentuaba además posiblemente la relación entre el recto y el lugar de la injusticia inferida al rabino. Dicha historia responde a la antigua ley del talión: el castigo se recibe en el miembro con el que uno ha pecado. En el Talmud la historia aparece en una forma mucho más breve, por no decir oscurecida; prácticamente se ha convertido en una narración desprovista de colorido.

Como ejemplo de oscurecimiento más acentuado del sentido original de una historia, que debíamos llamar transformación de la misma, me he referido ya en otro estudio a las dos historias de adúlteros narradas en el Nedarim 91b; dicho estudio ha suscitado la reacción de Fiebig[208]. En ese

[204] Misná Yebamot II 9.
[205] Yebamot 25b.
[206] Fol 61bss.
[207] Berakot 62b.
[208] *ThBl* (1923) 3s.8ss.

texto se puede percibir el problema en forma tal que podía ser considerada absolutamente clara. Se refieren allí casos en los que parece existir signos de adulterio. Se cuenta que un hombre se encierra en una casa con una mujer casada y, ante la llegada del marido, salta la valla y huye. El Raba amorreo supone que en ese caso no ha habido adulterio real pues de lo contrario no hubiera sido posible que aquel hombre huyera sin más. Sigue otro caso en el que, al llegar el marido, el extraño se esconde tras una cortina. Había allí berro del que había comido una serpiente (lo cual hace suponer que el berro queda envenenado); cuando el marido quiso comer el berro, el extraño le previno de que "una serpiente ha comido de él". También en este caso juzga Raba en el sentido de un atenuante en favor del extraño pues un verdadero adúltero habría dejado que el marido comiera tranquilamente del berro.

Llegados a este punto me parece evidente que el Talmud no transmite la narración completamente, al menos en el caso de la segunda historia. No da cuenta de cómo el intruso que se había escondido tras la cortina se presenta ante el marido y habla con él. Es más natural reconstruir el caso como sigue: el extraño está sentado a la mesa con el matrimonio y al advertir que no coman de aquel berro se denuncia involuntariamente. La marcha de toda la narración parece orientarse hacia una confesión de la propia culpa y no a descargar de ella al culpable tal y como hace el jurista del Talmud. Así pues, el Talmud no sólo omite sino que desfigura la narración ya que originariamente ésta era una historia profana de carácter humorístico en la que se daba cuenta de cómo un adúltero se autodelata mientras estaba comiendo; en el Talmud se refiere dicha historia como ejemplo de un caso en el que, a pesar de todas las sospechas, no es posible afirmar que haya adulterio y no se pueden aplicar, por lo tanto, las consecuencias jurídicas implicadas por él.

No es tan evidente que haya habido desfiguración del sentido de la primera historia. En ese caso podría suponerse en último término lo que supone Fiebig: el hecho no era narrado como anécdota sino que era expuesto como "caso" atribuído a una autoridad jurídica de la categoría de Raba. Pero en cualquier caso no se comprende la actitud del inculpado que despierta las sospechas del marido huyendo torpemente. Me sigue pareciendo mucho más natural suponer que, al darse cuenta del regreso del marido, el adúltero pierde la cabeza y descubre así su presencia. Nos encontraríamos, por consiguiente, ante una anécdota de origen profano y con carácter humorístico y que sólo en el Talmud fue utilizada como "caso" de un indicio insuficiente de que existiera adulterio.

En cualquier caso se plantea aquí con toda claridad la cuestión del origen de estos textos del Talmud: ¿Fueron creados desde un principio como casos jurídicos o circularon primero como anécdotas transformadas posteriormente en casos? Esta cuestión puede plantearse en el caso concreto de muchísimas anécdotas de los escritos rabínicos.

Me permito traer a colación otro ejemplo particularmente llamativo por lo raro que resulta: Unidas a un estatuto misnáico contra el juramento por

los muertos y la adivinación[209] se ofrecen algunas definiciones de tales artes. Sanedrín 65b narra brevemente en este contexto que Raba creó a un hombre y lo envió a R. Zera. Este se habría apercibido de su procedencia debido al mutismo de ese hombre y habría afirmado: "Procedes del colega; vuelve a tu polvo". Si originariamente dicha narración era tan breve y con tan poca chispa como aparece en nuestro texto, habría sido construída como caso relacionado con algún rumor. Lo principal sería entonces la respuesta de Rabí Zera y no la acción realizada por Raba. Pero si la narración trataba originariamente de un milagro atribuído a Raba, en ese caso es lógico que fuera mucho más detallada en ese punto concreto y no se conformara con una simple alusión al mismo[210]. Recuérdese que la tradición atribuye al taumaturgo de la Cábala de la Edad Media el poder de crear a un hombre artificial; si le quitan el nombre de Dios de la boca o de la frente, la criatura vuelve al polvo[211]. Habría que ver entonces en la tradición de Raba un precursor de la leyenda medieval. Es difícil optar por una de estas dos posibilidades. Dado que las lagunas de la narración no se explican recurriendo al hecho de que se trata de una presentación jurídica, prefiero suponer que el Talmud ha abreviado un relato colorista sobre un hombre creado artificialmente. Lo único que habría que mostrar entonces es hasta qué punto se condicionaron recíprocamente la interpretación y el análisis en el caso de estos materiales y durante el proceso de formación de la tradición.

Cuando se trata de determinar el género de los materiales narrativos de los rabinos según el método de la historia de las formas[212] se tropieza con la dificultad a que nos hemos referido aquí, pues el género de un relato sólo se puede determinar cuando se ha establecido el interés dominante de la narración y éste se debe deducir sobre la base de la forma de la historia en cuestión. Si los redactores no conservaron la forma original; si ésta ha sido desfigurada; si el interés dominante originariamente ha sido sustituido por otro sólo es posible restablecer la forma original mediante reconstrucciones y este sistema reduce al mínimo el grado de seguridad del procedimiento. Los ejemplos estudiados más arriba según este método han demostrado que se debe contar con tres formas posibles de conservar el material narrativo de los rabinos:

[209] M. Sanedrín VII 7.

[210] Esta narración es tan simple que comienza sin introducción alguna: rb' br' gbr'. Previamente aparece la frase del mismo Raba: "Si los hombres piadosos quisieran podrían crear un mundo".

[211] Del Rabí Löw (1512-1609) se cuenta que creó el Golem. Lo mismo se dice de R. Jacob Emden y de R. Akiba Eger: cf. J. Bergmann, *Die Legenden der Juden* 48. Posteriormente he podido ver que también H. Ludwig Held, *Das Gespenst des Golems* (1927) 36 relaciona el texto de Sanedrín 65b con el Golem.

[212] De la "historia de las formas rabínicas" se ha preocupado hasta ahora fundamentalmente Paul Fiebig, *Der Erzählungsstil der Evangelien* (1925); *Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit* Jesu (1931). Pero en el muy justificado esfuerzo por exponer la utilidad del estudio del Talmud para la interpretación del Nuevo Testamento, Fiebig pasa por alto con demasiada facilidad las dificultades que nacen de las características especiales de la tradición rabínica. Por ello he tenido que referirme ampliamente a estos presupuestos.

1. La narración se adecua en su forma originaria al contexto en que aparece. Esto se puede aplicar sobre todo a las historias haláquicas pero también en ocasiones a las leyendas de los rabinos[213]...

2. La narración no tiene relación alguna con el contexto haláquico. Su transmisión se debe a que, se ha introducido en ese contexto otra narración cuyo sentido encaja en el mismo; la narración en cuestión ha sido vinculada con ésta bien por motivos literarios puesto que ambas nacieron en una misma colección y tienen el mismo principio y el mismo final, o bien por razones de asociación, es decir, que ambas historias se refieren a la misma persona o al mismo tema; en otros casos han sido relacionadas porque en ambas aparecía una misma palabra clave. Es así como se han conservado en el Talmud múltiples leyendas sobre todo[214].

3. La narración es en su origen ajena al contexto, pero ha sido adaptada al mismo introduciendo en ella una orientación que se adecua a ese contexto bien mediante un proceso de oscurecimiento o deformación del carácter originario de la historia o con frecuencia abreviando el relato original. Es así como pudieron encontrar cabida en la literatura rabínica todo tipo de géneros narrativos populares; y así también se conservaron sobre todo materiales profanos e incluso cuentos[215].

No es necesario decir que la primera de estas formas ofrece las mejores garantías de haber conservado las diversas historias en su forma original mientras que en el tercer caso dicha garantía queda reducida al mínimo.

Sobre la base de esta visión de conjunto podemos preguntarnos ahora por las existencias de elementos análogos en las narraciones neotestamentarias.

Las *historias haláquicas* ocupan un amplio espacio en el Talmud y resulta casi imposible reducirlas a *una sola* categoría desde el punto de vista de su forma. A veces se trata de *simples casos* presentados a los rabinos con el fin de que ofrecieran una solución. La pregunta se reducía con frecuencia a una simple frase o la mención de un proverbio. En tales casos no se llega a ofrecer una narración porque no se describen ni al que pregunta ni el efecto de la respuesta entre los oyentes. Se trata simplemente de dar cuenta de la autoridad rabínica en cuestión. Entre las palabras de Jesús existen casos análogos cuya pretensión es también la de conservar una decisión del maestro para la comunidad.

Otros *casos* aparecen en el Talmud como *historias estrictamente dichas*. A los rabinos se les plantean determinadas cuestiones y ellos se comportan de tal modo que ese comportamiento resulta determinante para tales cuestiones. Así se han conservado no sólo colecciones de historias de Hillel y Samay en Sabat 31a (a Abot de Rabi Natan 15,5.6)[216], sino que además en

[213] Cf. *supra* p. 136.

[214] Cf. *supra* p. 136ss.

[215] Cf. *supra* p. 140ss. A los materiales del Talmud que proceden de cuentos populares me he referido en dos artículos: *ThR* (1931) 237; *ThBl* (1932) 3.

[216] Ed. de Pollak y la rec. A, f. 30b-31b en Schechter.

otros muchos lugares se han conservado respuesta teóricas y prácticas de los rabinos. De forma parecida se plantean a Jesús en algunos paradigmas preguntas de carácter haláquico o hagádico: la cuestión sobre el ayuno y las espigas y, sobre todo, la cuestión sobre los impuestos y las preguntas que le hacen los saduceos son pasajes que hacen recordar las correspondientes historias rabínicas. En cualquier caso, la diferencia objetiva es significativa: en el caso de los rabinos se trata casi siempre de explicar y aplicar concretamente una prescripción legal. Las respuestas de Jesús van en su mayoría más allá de una instrucción haláquica. La diferencia respecto a la Halaka se percibe además en el hecho de que las respuestas de Jesús no se ofrecen como interpretación de un texto de la Escritura sino como decisión de uno "que tiene autoridad". La referencia al caso de David comiendo los panes de la proposición (Mc 2,26) no puede servir para justificar en la línea de la Halaka una transgresión del sábado; y los saduceos que, según el estilo de la Halaka, preguntan a quién pertenecerá en la resurrección la mujer casada varias veces, reciben no una respuesta haláquica sino hagádica. En este caso se utiliza Ex 3,6 para probar la resurrección; pero la alusión al texto aparece sólo después de que Jesús ha decidido la cuestión por su propia autoridad: "serán como ángeles de Dios".

Con todo, resulta sumamente importante en este contexto que Mt 12,5 sitúe junto al ejemplo de David comiendo los panes de la proposición la acción de la ofrenda sabática de los sacerdotes según Num 28,9.10, es decir, que ofrezca de hecho una prueba hagádica para justificar la transgresión del sábado. Mateo añade además el texto de Os 6,6: "Quiero sacrificios no ofrendas", una frase que el evangelista había utilizado ya en Mt 9,13 para justificar la comida ofrecida a Jesús por el publicano. Se comprende así que la comunidad del Evangelio de Mateo sintió gran necesidad de fundamentar escriturísticamente la halaka; pero al mismo tiempo se puede ver cuán poco influyó esa necesidad en la primera configuración del material.

En este punto se revela además otra de las diferencias existentes entre los paradigmas y las historias haláquicas de la literatura rabínica. Al recopilar las decisiones de los rabinos la tradición judía pretende obtener una jurisprudencia válida y transmite las tradiciones haláquicas con esta finalidad. Sobre la base de los ejemplos de diferentes generaciones se obtiene así un tesoro de importancia decisiva. La tradición de los paradigmas tiene en cuenta únicamente las decisiones tomadas por un solo hombre. Su carácter determinante reside en la dignidad de su persona, no en la coincidencia de voces autorizadas de diferentes épocas. Por otra parte, el mismo trabajo de recopilación se limita a a pocos decenios y no a siglos, como ocurre con el Talmud. A ello se añade que la finalidad de la recopilación de paradigmas no es crear nuevas normas jurídicas sino ilustrar la predicación y la invitación a la penitencia.

Otra posibilidad de comparación con las narraciones evangélicas la ofrecen las ***historias rabínicas de milagros***. Si mi visión de las cosas es correcta, en la configuración y transmisión de tales historias entró en juego un doble

interés. Por un lado, sobre la base de que Dios corrige la marcha del mundo se quiere demostrar que El se adhiere de modo admirable a su obra, e cumplimiento de la Ley. Otros milagros, por el contrario, son narrados simplemente para honra y gloria de ciertos rabinos o de determinados lugares sagrados. No quiero detenerme aquí en estas leyendas topográficas puesto que no existen narraciones paralelas en el Nuevo Testamento[217].

Las leyendas mencionadas en primer lugar en las que o se revela la justicia de Dios corrigiendo milagrosamente la marcha del mundo y a la que podríamos llamar en consecuencia *leyendas de teodicea* son también en su mayoría leyendas personales ya que dan nombres concretos a sus protagonistas; éstos son en su mayoría personajes conocidos de los círculos rabínicos a cuya gloria contribuyen dichas narraciones. Pero el interés de las mismas no se centra en las personas sino en sus actuaciones y en la aprobación de las mismas por Dios.

Cuando Rabí Gamaliel, después de la excomunión de Eliezer ben Hirkano, se ve en medio de una tormenta viajando en barco teme que se trate de un juicio divino y dice: "Dios del mundo, tú sabes perfectamente que yo no he hecho esto para mi propia gloria ni para gloria de mi casa paterna sino para gloria tuya: a fin de que no aumente la lucha en Israel". Después de pronunciar estas palabras, el mar se calma[218]. Si comparamos esta leyenda con la historia de Rabí Eleazar sobre el aborto mencionada más arriba[219] veremos claramente que existe una diferencia entre ambas: Eleazar no ha hecho nada extraordinario; su historia da cuenta simplemente del castigo divino infringido a aquel romano que había molestado al hombre piadoso. La historia de Gamaliel, por el contrario, manifiesta que la excomunión de Eleazar es corroborada por la aprobación divina. En este último caso entra en juego un interés objetivo. Un idéntico interés manifiestan las dos narraciones sobre las mordeduras de serpientes sin consecuencia de Sabat 156b citadas más arriba[220], si prescindimos de su contexto actual: en los dos casos Dios evita una desgracia debido a la bondad de los héroes de esas leyendas. Pero dichos héroes interesan tan poco que del primero no se menciona ni el hombre. Erubin 63a se refiere a que un discípulo de Eleazar toma una decisión haláquica en presencia de su maestro; Eliezer dice a su mujer que tal discípulo no finalizará el año; y así ocurre efectivamente. Tampoco en este caso recae el acento de la narración en el milagro en cuanto tal pues no se dice nada sobre las circunstancias precisas de la muerte del discípulo.

[217] Menciono, a modo de ejemplo, la narración en la que las puertas de la torre de Nicanor, cuando fueron traídas desde Alejandría, fueron capaces de calmar una tempestad durante el trayecto (Yoma 38a); la leyenda sobre el lugar secreto en el que se hallaba escondida la Ley (Yoma 54a) y, por último, la narración sobre los jóvenes que arrojan las llaves del templo antes de la primera destrucción (Taanit 29a; cf. la exhortación dirigida a los sacerdotes a comportarse en un modo semejante: ApocBarSir 10,18).

[218] Baba Mezia 59b.

[219] Berakot 62b; cf. *supra* p. 141.

[220] 133s.

Tampoco interesan los méritos de Eliezer pues lo que se dice al respecto podría aplicarse perfectamente a cualquier rabino. La idea central de la historia es con toda evidencia que Dios confirma con un milagro-castigo la norma según la cual un discípulo no podía tomar una decisión en presencia de su maestro. Veamos una última prueba de la poca importancia que tiene la clase del milagro realizado en las historias a que nos estamos refiriendo. Se trata de una narración de Berakot 5b en la que, concluyendo en el sentido de la teodicea, se dan a elegir dos soluciones diferentes. A Rabi Huna se le echan a perder 400 barriles de vino; se discute cuál de sus acciones le ha valido tal desgracia y se le convence al fin de que ésta se debe a la actitud asocial hacia su jardinero a quien había privado de la parte de sarmientos que le tocaban. Huna promete mejorar y, como consecuencia de ello, Dios deberá anular el castigo. Dicha anulación puede producirse de dos formas: unos dicen que el vino avinagrado volverá a ser vino potable; otros piensan que el precio del vinagre subirá tanto que Huna lo podrá vender al mismo precio que el buen vino. Lo que menos interesa es el cómo va a intervenir Dios; lo principal es que la justicia divina retire el castigo.

En estas leyendas de teodicea se revela por lo tanto una categoría especial de narraciones milagrosas. Lo importante no es el milagro en sí con las circunstancias especiales que lo acompañan ni cómo es realizado; todos esos elementos están más bien al servicio de la piedad legalista. Dios interviene reconociendo una buena acción que de otro modo no sería reconocida; confirmando la piedad de alguien que de otro modo sería mal interpretada; explicando que basta con reparar una acción impía. Lo que importa no es narrar el milagro en cuanto tal; la narración es puesta al servicio del objetivo pretendido por el Talmud: *anunciar el derecho divino* al que se debe conformar la vida humana.

Tales historias de milagros son más importantes dentro de la historia del judaísmo que la tradición sobre ciertos rabinos taumaturgos y sus técnicas de oración; a pesar de ello nos referiremos a todo esto más adelante. Dichas historias revelan en efecto una vinculación muy estrecha con el fenómeno del judaísmo sinagogal en cuanto tal. Su "Sitz im Leben" lo constituye la relación entre la justicia divina y la conducta humana; y una de las tareas fundamentales de la sinagoga era precisamente la de determinar esa relación. Por ello puede pasarse por alto hasta cierto punto su génesis. Los escribas judíos se servían de ciertos casos extraordinarios en que alguien era mantenido en la existencia o de un favor especial del destino para reflexionar sobre la pregunta dirigida expresamente a los rabinos en la historia de la mordedura de la serpiente que no causó daño mortal. ¿Qué has hecho tú? es decir, ¿por qué has merecido este favor?[221] Los escribas se veían obligados a relacionar esos hechos extraordinarios con una buena acción del protagonista de la historia realizada anteriormente; pero, como indica la

[221] Sabat 156b; cf. *supra* pp. 135 y 145.

historia del vino hecho vinagre[222], la acción humana debía ser objeto del reconocimiento divino. En tales casos es evidente que muchos de esos acontecimientos no contienen elementos milagrosos tal y como los entendemos hoy sino que pueden ser encuadrados muy bien en el marco de las casualidades naturales. En un sentido más primitivo se trata de "milagros" puesto que en ellos se revela una causalidad divina extraordinaria. Pero precisamente en esos hechos que se pueden explicar con mayor facilidad se manifiesta que el peligro de la exageración y la tendencia sincretista son menores en el caso de la transmisión de esas piezas narrativas que en otras tradiciones. Su interés no se centra en la magnitud del milagro ni en una cierta competencia frente a otros milagros sino en la relación entre la conducta humana y su confirmación por parte de Dios.

Para poder llamar "leyendas" a estas historias puestas al servicio de la teodicea hay que hacer antes una reserva: su forma de decir no es la misma que la de la narración piadosa, la "leyenda" en sentido estricto. Su estilo deja sentir más bien el influjo de la forma típica de las discusiones sinagogales y no es posible descubrir en ellas el cariño de los narradores de leyendas por sus personajes. Pero esta frialdad intelectual de la presentación es típica de la mayoría de la tradición rabínica. Si, a pesar de tales reservas, continúo hablando de leyendas de teodicea lo hago para indicar que dichas historias hacen referencia explícita al nombre de los protagonistas, es decir, pertenecen al grupo de las leyendas personales en el sentido amplio del término.

A pesar de todo considero que la diferencia entre estos milagros de teodicea y los que se narran según el estilo de las leyendas personales propiamente dichas tiene su importancia a la hora de establecer comparaciones con las historias de milagros neotestamentarias.

De hecho existen también en el judaísmo rabínico ciertas narraciones de milagros que no presentan la forma típica de las historias de milagros, es decir, no mencionan la técnica utilizada por el taumaturgo ni dan constancia del resultado obtenido. El hecho milagroso responde más bien a otra ley: debe ser percibido sobre la base del contenido religioso central del mensaje a cuyo servicio se hallan esas historias de milagros. Dicho mensaje se traduce en el Talmud en el equilibrio entre la justicia divina y el comportamiento humano; en el Evangelio, en la salvación escatológica cuya llegada se hace perceptible en la actividad salvífica de Jesús. Así pues, los paradigmas son los que, en la medida en que relatan milagros, ofrecen mayor analogía con estas leyendas de teodicea descritas más arriba. La relación entre milagro y salvación, presupuesto de tales textos primitivos del cristianismo, es más o menos la expresada en la afirmación de Lc 10,20: "No sea vuestra alegría que se os sometan los espíritus; sea vuestra alegría que vuestros nombres estén escritos en el cielo". La distinción entre los diversos relatos de milagros de Jesús propuesta en el capítulo anterior sobre la base de argumentos

[222] Berakot 5b; cf. *supra* p. 146.

tomados de la historia de las formas, aparece objetivamente justificada y recibe una especie de confirmación cuando se establecen las analogías entre estos relatos y las leyendas judías.

Junto a las leyendas de teodicea encontramos las historias de milagros que proclaman la gloria de ciertos rabinos taumaturgos, es decir, las *leyendas personales* en sentido estricto. Existen en ellas milagros normales que revelan una gran capacidad para obrar milagros sin que exista relación especial con la ley y la vida legal. Se trata de milagros que se sitúan casi en la esfera profana. Este juicio puede aplicarse ciertamente al milagro relatado en Sanedrín 65b: la creación de un hombre artificial hecha por Raba (siempre y cuando se justifique el supuesto de que dicha referencia se puede retrotraer a un relato originariamente más colorista y extenso)[223]. Ocurre, en efecto, que en los textos rabínicos no es nada frecuente esta clase de narraciones. Personalmente opino que la tradición sobre milagros cuyo objetivo es la gloria de ciertos rabinos posee las siguientes características:

1. Esos rabinos taumaturgos no son personajes extraordinarios sino hombres de oración. En este sentido llama la atención encontrar una recopilación bastante extensa de historias de milagros en el tratado Taanit, donde se trata del ayuno y la oración para pedir la lluvia[224]. La dignidad de Dios permanece intangible; el poder del hombre no puede provocar mutación alguna en el curso establecido por Dios en el mundo; con todo, el justo puede presentar una petición extraordinaria ante el trono divino. La grandeza del justo no está en su poder sino en el lugar que ocupa ante Dios. "Soy ante ti como un amigo de casa"[225], dice Rabí Joni en una tradición presente ya en la Misná[226]. Pero la misma tradición demuestra además que la piedad judía considera que la taumaturgia caprichosa roza los límites de lo permitido. Joni pide la lluvia o, más bien, fuerza su donación prometiendo no marcharse de aquel lugar (un círculo trazado por él mismo) hasta que Dios haya dado la lluvia; exige demasiado y la lluvia cae a torrentes; sólo después de una tercera petición cae una lluvia beneficiosa. Ello hace que Simeón ben Sataj diga: "Si no fueras Joni habría hecho recaer sobre ti la excomunión; pero, ¿qué puedo hacer yo contra ti si, incluso habiéndote opuesto a Dios, él cumple tus deseos lo mismo que un niño que se opone a su padre y obtiene a pesar de ello el cumplimiento de sus deseos?" Esta forma de actuar sobre la voluntad divina es considerada, por lo tanto, como algo que de hecho está prohibido.

2. Los rabinos cuyos milagros se relatan no son los grandes maestros de la ley sino otros que gozan de menor fama entre los doctos. En este sentido es típica la historia de la curación de R. Yojanan ben Dosa obtenida por la

[223] Cf. *supra* p. 142s.

[224] M. Taanit III, 1-9.

[225] Traducción de Lazarus Goldschmidt; puede que quiera decir lo mismo que Ecl 2,7: "Como un esclavo nacido en casa". El texto es el siguiente: "s'any lpnyk kbn byt".

[226] M. Taanit III 8; véase también Taanit bab. 23a.

plegaria del rabino taumaturgo Janina ben Dosa[227]. Una vez que su oración ha obtenido el resultado deseado, el gran Yojanan se ve obligado a confesar que su oración no había sido atendida; ante la pregunta extrañada de su mujer, "¿es entonces Janina mayor que tú?", Jonanan responde: "No, pero él es como un servidor ante su rey y yo como un príncipe ante su rey". Es posible que esto quiera decir que no está bien que un príncipe presente sus peticiones al rey con la cabeza entre las rodillas, postura adoptada por Janina en la oración, según dicha historia; tal vez se quiere indicar, además, con estas palabras que la relación del pequeño, del siervo con su rey es más estrecha que la de un príncipe. En todo caso, en dicha tradición se refleja la idea de que había rangos a la hora de obrar milagros y que se atribuía mayor eficacia al pequeño que al grande. Esta misma idea aparece también cuando el propio Janina tras el resultado positivo de su acción, se ve obligado a reconocer: "No soy profeta ni hijo de profeta"[228]. La eficacia de Janina a la hora de obrar milagros es evidente y se le reconoce incluso en el cielo[229]. Pero la grandeza de un rabino no está en su poder sobre los demonios y las enfermedades, sino en la capacidad de interpretar la ley y proclamar la voluntad de Dios[230].

La tradición sobre Janina es literariamente importante porque las muchas historias de milagros que de él se cuentan[231] demuestran dos cosas: que habrá colecciones de leyendas sobre una persona y que dichas historias están vinculadas de forma relativamente estrecha con esa persona y sus cualidades especiales.

Después de haber comparado las leyendas de teodicea con los paradigmas evangélicos es natural que planteemos la pregunta sobre la relación entre las leyendas personales de milagros y las primitivas narraciones cortas de los Evangelios. Es evidente que ciertos elementos típicos de las narraciones cortas aparecen también en las leyendas judías de milagros. Cuando Janina ben Dosa cura a distancia al hijo de R. Gamliel[232], se precisa de forma semejante a como lo hace Jn 4,52, que la curación tuvo lugar en el mismo momento en que se pronunció la palabra de curación. Cuando el mismo rabino pide la curación del hijo de R. Jonanan[233], se describe el gesto realizado durante la oración: Janina coloca la cabeza entre las rodillas. De R. Yona cuenta Taanit 23b que se cubre la cabeza con un

[227] Berakot 34b.

[228] Yebamot 121b; Berakot 34b.

[229] Un demonio cuenta que en el cielo se oyó este grito: "Tened cuidado con Janina y con su proclamación de la Ley" (Pesachim 112b.113a). Se ve aquí que incluso la fuerza para hacer milagros se considera unida a la condición de maestro de la ley. La referencia a una voz celestial que proclama que el mundo se mantiene gracias a Janina aparece varias veces (Taanit 24b; Berakot 17b; Jullim 86b).

[230] Sobre el conjunto, cf. también Schlatter, *Das Wunder in der Synagoge* (1912).

[231] Cf. Taanit 24b; Berakot 33a.34b; Yabamot 121b; Pesachim 112b; 113a; Kohelet Rabba I sobre Ecl 1,1.

[232] Berakot 34b.

[233] Lo mismo en Berakot 34b.

saco, se recoge profundamente y suplica misericordia: así obtiene la lluvia.

Pero, a pesar de que también en las leyendas talmúdicas podemos constatar el tópico habitual de las historias de milagros, debemos indicar ciertos diferencias significativas entre las narraciones cortas de los Evangelios y tales historias. Las narraciones cortas narran los milagros desde la perspectiva de la epifanía: el poder de Dios confirma con el milagro la autoridad de su enviado. Lo esencial es que en la actuación de Jesús se manifiesta algo que viene de Dios. Las narraciones talmúdicas, por su parte, relatan historias sobre hombres: lo que los rabinos son capaces de realizar en virtud de su oración y la eficacia que llegan a obtener por su piedad. No es por ello nada extraño que el motivo de la ayuda que el taumaturgo provoca en beneficio propio, tan poco frecuente en los Evangelios, aparezca con mayor frecuencia en el Talmud. Pero por otra parte, no parece que la influencia sincretista haya tenido en las narraciones rabínicas de milagros tanta importancia como la que nos hemos visto obligados a reconocer en la prehistoria de algunas narraciones cortas de los Evangelios. Este hecho depende, por un lado, de la resistencia general del judaísmo rabínico frente a motivos extraños; pero por otro, las leyendas rabínicas se vieron preservadas del influjo de esos motivos porque atribuían al taumaturgo una piedad tal que merece la respuesta divina del milagro y no lo consideraban portador de un poder cuyo origen fuera el mismo rabino. Esto hizo que resultara imposible que las narraciones rabínicas acentuaran de algún modo el carácter "humano" del milagro, es decir, sus elementos profanos y como consecuencia de ello se evitó que se infiltraran elementos extraños a la tradición.

Como elemento de comparación de las narraciones evangélicas encontramos, además de las anécdotas de la literatura rabínica, ciertas narraciones populares de la *literatura griega*. En este caso, se trata por una parte, de tradiciones que transmiten frases de hombres famosos, sobre todo de filósofos conocidos y populares, para uso y provecho de las generaciones futuras; por otra, de narraciones cortas que aparecen en su mayoría como episodios aislados dentro de narraciones más extensas de historias o novelas y, por último, de ciertos relatos de milagros, epifanías y aretologías conservadas en el marco del culto.

El primero de estos tres géneros no tiene una denominación propia. El término "apoptegma" con que se le conocía antiguamente resulta muy poco preciso[234], pues de hecho se aplica tanto a un proverbio transmitido sin motivación clara como a las respuestas, breves o largas, claramente motiva-

[234] Una explicación muy confusa del primero de estos géneros la ofrece Wilhelm Gemoll en la amplia descripción que le dedica en su obra *Das Apophtegma* (Viena/Léipzig 1924). En la pág. 6 Gemoll define el apogtegma como "una afirmación breve, seria o humorística, con carácter de disputa, que puede ser aplicada a cualquier circunstancia", pero incluye en este género toda clase de anécdotas, narraciones y leyendas de la Edad Media y de la Edad Moderna, ya que pretende demostrar una constante de la forma narrativa en todas las épocas y lugares.

das y de carácter altamente aforístico. Diógenes Laercio IV 7,47 escribe que Bión dejó muchos hechos memorables (hypomnēmata) y además "apoptegmas" que contienen un esfuerzo útil (pragmateia). A esa afirmación siguen, a modo de ejemplo, ciertos proverbios pronunciados sin motivación concreta: "No poder soportar el mal es ya un gran mal" (48), introducidos a veces con las siguientes palabras: "Solía decir" (49). Encontramos también respuestas dadas en determinadas situaciones: "Una vez que le preguntaron quién tenía mayor preocupación, contestó: "quien más se preocupa por la felicidad" (48). Uno de estos ejemplos ofrece la forma de una narración breve: "En un crucero con malos oficiales, cayó en manos de ladrones. Aquellos dijeron: Si nos reconocen estamos perdidos". El respondió: "Y yo, si no me reconocen" (50). También en las recopilaciones de los más hermosos apoptegmas incorporados por Diógenes Laercio en la biografía de Aristóteles (V,1,17-21) encontramos tantos proverbios inmotivados como respuestas dadas en determinadas circunstancias. Las distintas recopilaciones de apoptegmas de Plutarco (Regum et imperatorum apoptegmata; Apoptegmata Laconica; Lacaerarum apoptegmata) contienen también generalmente respuestas dadas en determinadas circunstancias y sentencias pronunciadas sin motivación alguna.

De este bosque de elementos dispares es posible deducir la existencia de un determinado tipo, al cual podemos llegar sobre la base de ciertos elementos estilísticos típicos y que es posible considerar como género literario. Se trata en concreto de la transmisión de una afirmación de carácter general muy acabada, referida a una persona concreta y relacionada con una situación precisa. En la época en que se compusieron los Evangelios, e incluso algo antes —la Estoa del siglo I antes de Cristo—, la retórica llama "Chria" a estas pequeñas unidades[235]. Este grupo se distingue del grupo mayor de los apoptegmas por estar vinculado a un caso concreto, aun cuando los recopiladores descuidan a veces esta diferencia[236].

[235] Teon, *Progymnasmata 5* (*Rhet. Graeci* II, 96,19 edit. por Spengel): "xreia esti syntomos apofasis e praxis met' eustochias anageromenē eis ti hōrismenon prosōpon e analogoun prosōpo(i)"; puede verse al respecto, Gabrielle von Wartensleben, *Begriff der grieschischen Chreia* (Heildelberg 1901). De ciertas citas de Diógenes Laercio se puede deducir que ya Hecaton de Rodas, discípulo de Panaitio, había publicado colecciones bajo el título de "Chria": la afirmación de Antístenes de que él prefería caer "eis korakas", que "eis kolakas" es transmitida por Diógenes Laercio VI 1 § 4 con la siguiente indicación: "Katha fēsin Hekatōn en tais Chreiais". Cf. además Diógenes Laercio VI 2 § 32; VII 1 § 2; 5 § 172 (en 7 § 181 encontramos una referencia a Hecaton, pero no se trata de un "chria").

[236] Diógenes Laercio ofrece en primer lugar tres proverbios de Antístenes sin indicar la motivación de los mismos (VI 1 § 3) y luego 24 "chria" propiamente dichos. Se refiere también a afirmaciones injuriosas de Diógenes y a ciertos proverbios (VI 2 § 24), añade después algunos diálogos breves § 25s) y en § 26-75 transmite por fin la totalidad de los "chria" que se contaban de Diógenes: ¡146! Sobre el pasaje que contiene la mayor parte de los "chria" pero que termina ya en § 69 con una conclusión que se adecua al estilo de las conclusiones de los chria, cf. Leo, *Die griechisch-römische Biographie* (1901) 49s. También se indica allí que esta colección procede de fuentes diversas, lo cual puede deducirse, además, de las repeticiones ocasionales. Cf. además la obra citada de Leo, 66 (sobre Bión); 83s (sobre Luciano Démonax).

Se distingue a su vez de las sentencias por estar relacionada con una persona[237].

Las formas breves típicas de los "chria" son aquellas en que la frase es introducida mediante una pregunta hecha a alguien o bien mediante una breve descripción de la situación en genitivo absoluto: "A la pregunta de cómo se distinguen las personas cultivadas de las que no lo son, respondió él (Aristipo): lo mismo que las rosas de jardín de las rosas salvajes"[238].

"Al que se gloriaba de proceder de una gran ciudad, le dijo (Aristóteles): "No hay que atender a esto, sino a si uno es digno de una gran patria"[239].

"En una ocasión en que uno ponderaba los exvotos en Samotracia, dijo (Diógenes): serían muchísimos más si todos aquellos que no fueron salvados hubieran regalado algo"[240].

Es evidente que en estos tres casos la introducción que precede al proverbio sirve para crear los presupuestos necesarios a su comprensión. Estilísticamente, lo único que caracteriza al protagonista es la palabra. La introducción no pretende describir su forma de ser sino la situación respectiva; el narrador no desea presentar una situación atractiva, cediendo al gusto de la fábula. Cuanto más chocante sea la frase, tanto más concentrada es la narración. Esto lo demuestran no sólo los muchos ejemplos de las biografías de filósofos de Diógenes Laercio; también en las anécdotas de Sócrates incluídas por Jenofonte en su *Memorabilia* (III 13) aparecen estos "chria" auténticos[241]. La mayor parte de las 50 "frases chocantes y humorísticas"[242] ofrecidas por Luciano en la biografía de Démonax 12-62 revelan las características de los "chria" y algunas de ellas son particularmente significativas por su estilo pregnante[243]. Frente a ello, las presentaciones de los sofistas hechas por Filostrato contienen en su rico y variado material relativamente pocos "chria" breves y concisos[244]. Las sentencias presentes en esta obra son

[237] Teón, *Progymnasmata* 5 (Spengel, *Rhet. Graeci* II 96,22): "Pasagar gnōmē syntomos eis prosōpon anaferomenē chreian poiei".

[238] Diógenes Laercio II 8,69: "erōtētheis tini diaferousin hoi pepaideumenoi tōn apaideutōn, efē, hō(i) per hoi dedamasmenoi hippoi tōn adamastōn".

[239] Diógenes Laercio V 1,19: "pros ton kauchōmenon hōs apo megalēs poleōs eiē ou touto efē dei skopein all' eitis megalēs patridos axios estin".

[240] Diógenes Laercio VI 2,59: "Thaumazontos tinos ta en Samothrakē(i) anathēmata efē pollō(i) an ēn pleiō ei kai hoi mē sōthentes anetithesan".

[241] También la primera historia es brevísima: a uno que se había irritado porque otro le había negado el saludo le dice Sócrates que es ridículo que no se enoje por un enfermo físico y que permita que le enferme uno cuyo espíritu padece la enfermedad de la grosería (*Memorabilia* III 13,1).

[242] Luciano, *Démonax* 12: "Boulomai de enia paratheshai tōn eustochōs te hama kai asteiōs hyp' autou lelegmenōn".

[243] A la pregunta de cómo serán las cosas en el hades, responde Démonax: "Espera. Te escribiré desde allí" (43). Peregrinus le reprocha su sarcasmo: "Dēmōnax ou kuna(i)s", pero él responde: "Peregrine ouk anthrōpizeis" (21).

[244] En una ocasión en que un aduanero increpa a Niqueta de Esmirna en el juicio: "Deja de ladrarme", responde Niqueta: "Por Zeus que lo haré si tú dejas de incitarme" (Filostrato, *Vitae Sophist* I, 19, 2, ed. de Kayser). Polemón vio a un gladiador que comenzó a sudar lleno

introducidas normalmente en el contexto de una narración más larga[245] o incluídas en la exposición biográfica[246]. En este caso la labor del escritor parece haber ampliado o diluido la forma originaria del material. El mismo Filostrato indica en ocasiones que él había encontrado el material —que denomina "apomnēmoneumata"— reunido en colecciones. Filostrato añade además en la *Biografía de* Polemón I 25,9 una parte especial de "frases humorísticas" con una introducción y una conclusión especiales[247]. El contenido de esta parte lo constituyen seis narraciones de las cuales cinco son auténticos "chria"[248], mientras que la primera[249] es elaboración literaria de una anécdota ampliada a base de descripciones y explicaciones, por lo que su extensión supera a la de las otras cinco juntas. Con todo, no hay duda de que en la base de dicha narración hay un auténtico "chria".

En la presentación de Herodes Atticus II 1,9 podemos observar cómo se las arregla Filostrato para introducir en sus biografías una historia especial que había sido transmitida de forma independiente. Al final de II 1,8 se alude al duelo de Herodes por su mujer Regilla revistiendo de negro toda la casa; se narra además que un sabio llamado Lucio intenta convencerlo de lo exagerada que resulta su actitud. En II 1,9 se introduce un discurso de consuelo del tal Lucio que no obtiene ningún resultado positivo. Sigue una anécdota en la que se narra que el tal Lucio ve a los esclavos de Herodes preparando rábanos y dice: "Herodes no se comporta correctamente con Regilla pues utiliza rábanos blancos en una casa negra". Este chiste hace que Herodes retire los signos de luto. Se trata de un "chria" de Lucio

de pánico antes de la lucha a vida o muerte y dijo: "Tiemblas lo mismo que si tuvieras que pronunciar un discurso" (I 25,9).

[245] También la primera de las historias de Polemón (Filostrato I 25,9) que trata del vanidoso joven Varus, hablando del cual dice Polemón que prefiere ser denunciado por deudas antes que verse obligado a seguir escuchando su pésimo discurso, ha sido ampliado con la extensa y superflua descripción de Varo. Cf. además II 10,6: Adrianos castiga a un alumno avaro quedándose, no sólo con los peces que le dan, sino también con el plato de plata en el que estaban los peces. La historia añade un comentario en el que se afirma que Adrianos lo hizo únicamente por motivos pedagógicos y que luego le devolvió el plato.

[246] Cf., p. ej., la historia de Filagro en Filostrato II 8,1: Una expresión indebida utilizada en un momento de ira provoca la pregunta de un alumno de Herodes: *'para tini tōn ellogimōn touto eirētai'*, y él responde: *'para Filagrō(i)*. Esta y otra anécdota son narradas con la única finalidad de fundamentar la enemistad de Filagros con Herodes.

[247] La introducción de Filostrato I 25,9 es como sigue: "epei de andrōn ellogimōn axiomnēmoneuta ou monon ta meta spoudēs lechthenta alla kai ta en tais paidiais anagrapsō kai *tous asteismous* tou Polemōnos hōs mēde houtoi paraleleimmenoi fainointo". La conclusión es como sigue: "mē pleiō hyper toutōn apochre gar kai tauta to epichari tou andros dēlōsai". No se puede incluir en este contexto la introducción que aparece en la biografía de Alejandro Seleúcida en Filostrato II 5,4 que parece anunciar una recopilación de apomnēmoneumata: "epei de kai heterōn sofistōn apomnēmoneumata parethemēn deloustho kai ho Alexandros ek pleionōn oude gar es plēres pō tēs heautou doxēs afiktai para tois Hellēsin". Lo que sigue a esta introducción no son, en efecto, ni sentencias ni anécdotas, sino ejemplos de discursos de Alejandro.

[248] Una de ellas ha sido incluida en la nota 244.

[249] Cf. la nota 245.

introducido en la biografía de Herodes. Se añade luego otro "chria" de Lucio que nada tiene que ver con Herodes[250]: Lucio ve cómo el emperador Marco acude a recibir lecciones a casa del filósofo Sexto y grita: "Oh Zeus, el basileus de los romanos aún siendo mayor acude con una pizarra a la escuela, mientras que mi rey Alejandro murió a los 32 años". Sigue una conclusión que sigue al estilo del género[251] y Filostrato, como si el relato no se hubiera interrumpido, continúa: "Así finalizó el luto de Regilla, pero (el luto) por la hija de Panatenai lo mitigaron los atenienses..."

En este ejemplo se ve claramente que también Filostrato disponía de breves historias originariamente independientes que contenían frases chocantes y en muchos casos humorísticos y que él reelaboró a su manera. Una colección tardía —siglo V después de Cristo— de sentencias humorísticas reunidas bajo el título de *Filogelos*[252] demuestra el carácter constante de las leyes estilísticas de este género. En el caso de estas 264 historias brevísimas no se trata de anécdotas de personajes históricos sino de tipos humanos tales como el borracho, el humorista, y, sobre todo, el necio ilustrado, el "scolasticos". Con todo, el estilo de esos proverbios presentados brevemente es el de los "chria"[253] y es muy posible que muchos de ellos circularan originariamente bajo un nombre concreto.

El estilo conciso de los "chria" puede ser ampliado hasta cierto punto sin que ello suponga alteración de la forma. En lugar de una sentencia breve podemos encontrar otra algo más extensa o incluso un diálogo[254]; las circunstancias pueden ser descritas mediante varias frases[255]; al final podemos encontrar una explicación del sentido de las palabras o una descripción del efecto producido[256]. Pero en cualquier caso, siempre es posible descubrir cómo el conjunto se concentra en la palabra: la sentencia llamativa, llena de

[250] "Loukiou touto kakeino thaumasion" (Filostrato II 1,9).

[251] "Apochrē kai ta eirēmena deixai tēn idean hēn efilosofei Loukios (cf. la conclusión en la nota 247) hikana gar pou tauta dēlōsai ton andra kathaper ton anthosmian to geuma" (Filostrato II 1,9).

[252] Philogelos. Hieroclis et Philagrii facetiae edidit Alfred Eberhard (Berlín 1869).

[253] La historia n. 77 sobre el "scholastikos" que, de vuelta del entierro de su hijo, encuentra al maestro de este y le dice: "Perdona que mi hijo no haya ido a la escuela: ha muerto", era en su origen no un testimonio de cortedad mental sino de serenidad. Se trata por consiguiente de un "chria", narrado para gloria del "héroe".

[254] En el caso del método socrático, resulta significativo que de los 6 "chria" transmitidos en las Memoria de Jenofonte III 13, en 2 de ellos se llega a la sentencia decisiva después de un diálogo alterno (13,3; 13,6).

[255] Cf. Luciano, Démonax 16: toda una narración tiene que ser incluida en un período: la burla que Démonax dedica al vencedor de las Olimpiadas, el atentado que sufre este atleta, el ardor de la gente que se precipita hacia el Procónsul. Sólo después de toda esta narración puede Démonax ofrecer su respuesta: "No al procónsul, sino al médico". La concentración progresiva de la narración que produce la ampliación del período, demuestra hasta qué punto se ve condicionada la forma de la narración por la tendencia a concentrar el conjunto en la frase final.

[256] He aquí algunos ejemplos de comentarios conclusivos que pertenecían sin duda alguna al material originario y que, por consiguiente, no fueron añadidos por el escritor: Filostrato de Lemos reprocha a Elia de haber criticado al emperador sólo después de que éste hubiera

gracia y salpicada de sal o cargada de una altanería y necedad tales que provocan la risa, es transmitida para rendir honor o reflejar el carácter de quien la pronunció. Esto distingue los "chria" de los chistes de Filostrato; la vinculación de la historia a un personaje permite determinar el "Sitz im Leben" de las mismas, que eran narradas para mantener vivo el recuerdo de alguien conocido para su gloria, escarnio o ignominia.

La abundancia de material[257] permite enjuiciar los elementos afines o dispares de la tradición sobre Jesús y los "chria" y apoptegmas griegos estrictamente dichos. Aparece en efecto, una *semejanza en los orígenes*, una *marcada diferencia en los contenidos* con influjos en la forma de expresión y un cierto paro esencial diferencia de *estructura*. En relación con la tradición evangélica no podemos tomar lógicamente como términos de comparación las narraciones cortas sino los paradigmas. Pero además de éstos, podemos tener en cuenta aquellos dichos de Jesús relacionados con algún dato concreto sobre las circunstancias en que fue pronunciado, es decir, que básicamente se trata del grupo denominado "apoptegmas" en la *Geschichte der synoptischen Tradition* de R. Bultmann.

Tanto la tradición cristiana como la griega tienen un origen no literario. Los círculos de alumnos —y es posible que en el caso de los griegos, también los círculos de enemigos— interesados en el "héroe" conservaron expresiones y hechos suyos con el fin de guardar sus opiniones e instrucciones como norma de conducta (y en el caso del adversario, como contraejemplo típico). Estas historias breves circularon primero en círculos muy reducidos y luego en otros más amplios fueron transmitidas aisladamente y objeto de una narración ininterrumpida. Sólo de forma paulatina fueron asumidas en contextos más extensos en los que, o bien se conservan claramente delimitadas o reelaboradas literariamente.

El carácter no literario de sus orígenes establece una relación entre estos dos grupos que se diferencian, sin embargo, claramente en sus contenidos. Entre los textos griegos encontramos muchos casos de salidas cómicas sin contenido objetivo. Respuestas con chispa, paradojas desconcertantes, juegos de palabras con doble sentido son elementos típicos de muchos de estos "chria". De las cincuenta historias que ofrece Luciano en su Démonax

muerto; a las palabras de Filostrato sigue una indicación conclusiva en discurso indirecto: se ha de atacar a los tiranos mientras vivan (Filostrato, *Vitae sophist.* II 31,2). Evodiano dice al morir: "No dejo a mi hijo solo"; a esta frase sigue la observación de que con estas palabras se alude al lugar del sepelio (Filostrato, *Vitae Sophist.* II 16). Antioco justifica la timidez que le caracteriza cuando está en público, diciendo: "Tengo miedo, no de vosotros, sino de mí mismo 'eidos pou ten heautou cholen akraton te kai ou kathekten ousan". En Filostrato, *Vitae Sophist.* I 2 se describe el efecto que produce una frase de León de Bisancio entre los atenienses.

[257] Solo el repertorio que ofrece v. Wartensleben, *Begriff der Chreia* 31ss, que no incluye a los sofistas, contiene más de 500 ejemplos. Naturalmente, encontramos algún material en la Vita Apolonii de Filostrato. Pero también en este caso hemos de contar con una reelaboración literaria más acentuada que en el caso de las Vitae Sophistarum, como demostrará también el problema de las fuentes. Por esta razón no incluimos aquí las anécdotas de Apolonio.

12-62, sólo hay siete a las que, a mi entender, se les puede atribuir contenido filosófico. Se manifiesta aquí un aspecto fundamental del espíritu griego: la inclinación al juego de palabras, conceptos o ideas, todo ello cargado de chispa. La profundidad y amplitud del pensamiento griego ha encontrado otras formas de expresión. En estas anécdotas llenas de agudeza domina la "eutrapelia", la agilidad del discurso burlesco, denominada por Aristóteles descaro ingenioso[258]. Este atrae en parte por un cierto aire de belleza filosófica; no es extraño que los cínicos hicieran de ese descaro una de las características del consejero filosófico de la humanidad. El arte brillante de la respuesta aguda, incluso cuando no es puesto al servicio de objetivos éticos, apologéticos o polémicos, sino que es utilizado como fin en sí mismo, se considera así como algo positivo. Frente a ello, el único texto del Nuevo Testamento que alude a la "eutrapelia", la enumera entre los vicios (Ef 5,4).

Se hace así patente la gran diferencia existente entre los dos grupos a que nos venimos refiriendo. Los autores de la tradición sobre Jesús son "idiotai tō(i) logō(i)", desconocen totalmente la elegancia del discurso, sobre todo cuando se convierte en fin en sí misma. Las razones que determinan esa diferencia esencial son muy diversas. Los autores y amplificadores de la tradición, incluso cuando eran hombres cultivados, no formaban parte del ambiente culto que dio origen a las agudas sentencias de los "chria" griegos. Por otra parte, el carácter semítico de los términos utilizados de hecho hacía imposible una versión griega elegante. Y, por último, el contenido de esa tradición excluia a priori una expresión literaria basada en la jocosidad, el juego de palabras, o la elegancia y la brillantez; los dichos y acciones del Maestro estaban determinados, en efecto, por una visión escatológica y en esa visión supramundana, en esa situación de un tiempo que apremia, en ese ambiente fascinante del juicio divino inminente no quedaba espacio para formas de decir cuya pretensión fuera encandilar o sorprender al oyente. También Jesús responde en ocasiones —la mayoría de ellas fuera de los paradigmas— con expresiones cargadas de agudeza; pero a la simple defensa se unen la llamada a la conversión o el encargo de predicar. Al "Deja que los muertos entierren a sus muertos" precede el "sígueme" (Mt 8,22). También él echa mano de expresiones paradójicas, pero el carácter enigmático de las mismas debe provocar la penitencia. Cuando exige al que ayuna la purificación y limpieza totales semejantes a las exigidas a la hora de comer (Mt 6,17), este aparente sinsentido pretende precisamente estimular una conducta adecuada. La forma de presentación está condicionada por el contenido. Los textos cristianos poseen en su concisión cierto calor y plenitud capaz de tocar el corazón de los hombres. Sin necesidad de hablar

[258] Aristóteles, *Ret.* 2,2: "pepaideumenē hybris". Según Aristóteles, *Etica a Nicómano* 2,7/13 es el justo medio entre la bufonada inoportuna y el modo de su campesino. Los ejemplos de "eupratelos" que ofrece el ya mencionado Filogelos (nn. 140-153. 259-262) no encajarían mal aplicados a un filósofo cínico.

de Jesús como Señor expresamente, se refieren a su persona como a la del Señor, a su palabra como a una realidad determinante y a sus acciones como a algo decisivo. Las historias griegas poseen un tono de frialdad y concisión. La ironía es mordiente, la burla despiadada: se fulmina al adversario sin compasión para regocijo del que escucha.

De esta diferencia del carácter interno depende también cierta diferencia en la *estructura externa*. El paradigma se concentra ciertamente en la palabra y la acción de Jesús; pero las circunstancias en que se dice o se hace son objeto de una narración real; en el caso de los "chria" griegos, tales circunstancias sólo constituyen el presupuesto necesario para una determinada sentencia. La estructura del paradigma, aun cuando se mantenga dentro de los límites de la simplicidad, es así mucho más libre y plena que la de los "chria". La austeridad estilística del paradigma se manifiesta en la dependencia incondicional de todos los motivos respecto al objeto en cuestión; la de los "chria" en la parquedad de datos sin más. Comparados con los griegos, los textos cristianos llegan incluso a tener en cuenta la magnitud de las cosas: la fe de los que buscan ayuda (Mc 2,4.5); la malicia de los adversarios (3,2); la indignación de Jesús (10,14) y el celo del rico (10,17). Es cierto que esta forma de composición está determinada también por el carácter de las lenguas semíticas presente hasta cierto punto en las formas de expresión de las narraciones evangélicas: la tendencia a la parataxis —simple juxtaposición de las frases— no admite la ampulosidad del período que caracteriza a algunos de los "chria" griegos, que son, por ello mismo, muy extensos[259]. Pero no es sólo la parataxis lo que condiciona la concentración de la exposición evidenciada por los paradigmas. Al final de la historia de los niños (Mc 10,13-16), un paradigma particularmente breve, la conducta de Jesús con éstos es descrita mediante tres verbos no simplemente yuxtapuestos, sino que de ellos, el primero y el último se hallan subordinados al central[260].

La diferencia de estructura está condicionada por el contenido de la composición y ello porque en el Evangelio es muy frecuente la relación estrecha entre palabra y acción. En ocasiones, la palabra prepara una acción; otras, la explica. Este hecho hace imposible que en los paradigmas todo el conjunto de la narración se concentre en una frase, elemento característico de los "chria" griegos.

Pero llegados a este punto debemos indicar que hay en los Evangelios algunas piezas de la tradición en las que la palabra ocupa el centro de la narración y que, por ello mismo, se asemejan mucho más a los "chria" griegos en su forma externa. Se trata de los dichos de Jesús en los que se ofrecen datos sobre las circunstancias concretas en que se pronunciaron. Cuando decimos circunstancias no entendemos por tales la referencia a una situación concreta tendente a insertar el dicho en la biografía de Jesús, como

[259] Cf. la nota 155.

[260] Mc 10,16: "kai enagkalisamenos auta kateulogei titheis tas cheiras ep'auta".

hace Mt 9,37 que relaciona las afirmaciones de Jesús sobre la cosecha y los operarios con la afluencia de un gran gentío necesitado de ayuda y al que se había aludido anteriormente; o como hace Mt 12,22ss cuando vincula la afirmación sobre Belcebú con una pequeña historia de curación. En tales textos, la conexión del dicho con una determinada circunstancia ha de ser atribuida al evangelista que quiso crear un contexto biográficamente apropiado a unas frases desprovista de un marco preciso. Este debe ser el caso, sobre todo, de muchos textos del Evangelio de Lucas pues, como indicaremos más adelante, este autor tiende a adoptar de circunstancias concretas ciertas piezas de la tradición desprovistas de un marco adecuado. Pero en el caso de la tradición precanónica, podemos tomar en consideración al menos cuatro piezas conservadas en Marcos y Mateo y en las que la referencia a las circunstancias es elemento necesario para la palabra de Jesús. La frase en la que se recoge su negativa a realizar signos es respuesta a la petición de signos dirigida por los fariseos en Mc 8,11.12. La afirmación "Las zorras tienen madrigueras..." y "dejad que los muertos entierren..." son la respuesta de Jesús a determinadas personas que iban a ser discípulos suyos (Mt 8,19-22)[261]. También en Mc 9,38-40 responde Jesús a la indicación de los discípulos sobre una expulsión de demonios hecha por alguien en nombre de Jesús[262]; y Mt 18,21.22 responde a la pregunta sobre la obligación del perdón.

Pero incluso entre estas afirmaciones dotadas de marco adecuado y los "chria" griegos sigue existiendo aquella diferencia a que nos referíamos más arriba determinada por la diferencia de contenidos. Pero se debe reconocer la existencia de grandes semejanzas en la estructura y en el modo en que e conjunto de la narración se concentra en la afirmación del héroe. Dicha semejanza se explica por necesidades objetivas: no es posible transmitir una afirmación sin indicar la circunstancia en que fue pronunciada; esto puede aplicarse tanto a los griegos como a los cristianos. En ambos casos la narración es transmitida exclusivamente por la afirmación que contiene.

Por este motivo, y desde una perspectiva de historia de las formas, no es posible reunir en un mismo grupo las palabras de Jesús transmitidas según el modo de los griegos y las historias que he denominado "paradigmas"; es esto lo que ha hecho Bultmann que ha dado además a ese grupo el nombre de "apoptegmas", un nombre que resulta equívoco. De hecho es imposible reunir estas dos formas en un mismo grupo, pues la tradición sobre los dichos se desarrolló según unas leyes distintas de las que rigieron la transmisión de las historias de Jesús. Sólo cuando se considera que las historias

[261] Lc 9,61.62 ofrece además un tercer caso: uno que va a ser discípulo desearía despedirse de sus familiares. Jesús le responde: "El que echa mano al arado y sigue mirando atrás no vale para el Reino de Dios". El carácter tan general de esta afirmación hace pensar en que su engarce e inclusión en este contexto deben ser considerados obra del Evangelista.

[262] Admitir que esta afirmación no traduce un hecho de la vida de Jesús sino una experiencia de la comunidad, esto no se opone para nada al hecho de que su forma responde al tipo de los "chria" griegos.

representan "escenas ideales" compuestas en torno a una tradición que en su origen constaba sólo de dichos, es posible reunir esas dos formas en un mismo grupo. Pero semejante afirmación, expresada en términos tan generales, es un prejuicio imposible de demostrar. Las sentencias transmitidas al estilo de los "chria" griegos se distinguen claramente en su forma de los paradigmas tal y como éstos aparecen en el Nuevo Testamento. Y si en muchos casos tales "chria" han dado origen a "historias" que podríamos incluso denominar "apoptegmas", dicha evolución no tuvo ninguna importancia en el caso de los paradigmas.

A pesar de todo, la analogía que ofrecen los "chria" griegos puede constituir un elemento explicativo en otra línea de desarrollo de la tradición de los dichos de Jesús. Dada la difusión de materiales afines a los "chria", era lógico que los cristianos, una vez adquirido cierto grado de desarrollo literario, revistieran algunas frases de Jesús en la forma típica de los "chria". Se lograba así que tales palabras ejercieran mayor atractivo y se grabaran más fácilmente en la mente de los oyentes. Ciertos materiales transmitidos en formas muy populares fueron revestidos posteriormente de un ropaje literario. Algunas palabras susceptibles de varias interpretaciones recibían así una explicación determinada.

Es posible que la transformación de que fue objeto el pasaje sobre el gran mandamiento de Mc 12,23-34 en el Evangelio de Mateo sea ya un ejemplo de dicha evolución. Ha desaparecido el diálogo conclusivo de Jesús con el escriba; en Mt 22,35-40 el conjunto consta de una pregunta y una respuesta. En mi opinión, el fragmento de Fayum dado a conocer por Bickell[263] revela con más claridad aún una reelaboración de este tipo. Es evidente que no se trata de un fragmento evangélico, sino que, leído como se lee habitualmente hoy[264], tiene su origen en una colección de dichos de Jesús con referencias temporales. El diálogo de Jesús referido en Mc 14,27.29-31 aparece en dicho fragmento en una forma tan abreviada que la respuesta de Pedro es introducida por un genitivo absoluto, elemento típico de los "chria", y reducida a la mínima expresión[265]. Toda la narración se orienta a la profecía sobre la negación.

Pero en este contexto debemos referirnos principalmente al evangelista Lucas. Es fácil imaginar que este evangelista, tendente a lo literario tanto en la forma como en los contenidos (labor que realiza de forma independiente

[263] *ZKTh* (1885) 498-504; *Mitteilungen aus der Sammlung des Erzherzogs Rainer I* (1887) 53ss; V (1892) 78ss.

[264] En este caso doy por supuesta la reconstrucción de Wesseley, *Patrologia Orientalis* IV 173-177, según la cual la introducción reza así: "en de tō(i) e]xagein hōs e[i]pe[n] hoti ha[pantes en tautē(i)] tē(i) nykti skandalis [thesesthe kata] to grafen ktl.". El punto de unión con la referencia temporal parece haber tenido origen en una colección de logios. La reconstrucción "hōs eipen hoti" es muy incierta y según los datos de Wesseley la antigua lección "hōsautōs", es también posible; en tal caso, "hōsautōs haría alusión al marco contextual del dicho anterior.

[265] El "[kata] to grafen" en lugar del verbo finito bíblico es ya por sí mismo una abreviatura; lo mismo ocurre con "[eipontos to]u pet kai ei pantes o[uk egō]".

en Hechos y adecuándose a la tradición en el Evangelio)[266], haya dotado de formas literarias muchas palabras de Jesús cuando esto era posible. En esta línea, provee seis parábolas de ciertos datos sobre el contexto a la manera en que se hacía normalmente en las sentencias de los "chria": Lc 10,29; 12,13; 14,15; 15,1; 18,9; 19,11. En 11,1 y 22,24 enmarca unos dichos de Jesús ofreciendo ciertos datos sobre su motivación; e incluso el tercer ejemplo añadido por él a los dos dichos de la fuente "Q" sobre el discipulado (Lc 9,61.62) es reelaboración de un dicho que circulaba sin referencia alguna a las circunstancias en que fue pronunciado; dicha reelaboración la realiza Lucas en el estilo de los "chria" griegos[267] Ha retocado además el estilo de ciertas historias reduciendo su formato. Los detalles circunstanciales han sido reducidos de tal modo que el conjunto produce el mismo efecto de un "chria", como puede comprobarse en la llamativa reelaboración de la historia sobre la purificación del templo (19,45). En otros casos ha convertido la introducción en simple preludio valiéndose para ello de la "concentración progresiva" del período[268]. De ese modo logra que el conjunto de la exposición sobre el bautismo de Jesús se concentre en la voz del cielo (3,21.22). Lucas creó, por último, una única sentencia contundente sobre la base de varias frases de Jesús; es el caso de la afirmación sobre los verdaderos familiares en 5,21.

Pero, y es lo principal, en toda una serie de casos (puedo contar hasta ocho) Lucas ofrece dichos de Jesús en una redacción tal que aparecen como respuesta a ciertas preguntas o afirmaciones breves de la parte contraria. En esos casos, estas pequeñas composiciones, tomadas cada una en su conjunto, poseen toda la apariencia de un "chria" griego. El mejor ejemplo lo ofrece Lc 11,27.28: una mujer entre el gentío gritaba: "Dichoso el vientre que te llevó y los pechos que te criaron"; Jesús responde: "Mejor: ¡Dichosos los que escuchan el mensaje de Dios y lo cumplen!" Mientras que en este texto y en 13,1 y 19,39 se podría pensar que las circunstancias concretas habían sido ofrecidas al evangelista por la tradición y que a él se debe únicamente la reelaboración del estilo, que resulta así más vigoroso y expresivo, en otros casos no resulta nada convincente la correspondencia entre las circunstancias y las frases pronunciadas. En tales casos se puede ver efectivamente que Lucas ha creado todo el marco artificialmente. La afirmación sobre la fe capaz de trasladar de sitio un árbol es introducida en Lc 17,5 mediante esta súplica imprecisa: "Auméntanos la fe" y es casi seguro que su formulación se deba al propio Lucas[269]. Lo mismo puede decirse de la pregunta que aparece en Lc 13,23: "Señor, ¿son pocos los que se salvan?, que debe servir

[266] Cf. mi *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Col. Göschen I 45ss; II 98ss. El juicio emitido en el vol. I pág. 51 de dicha obra sobre el fragmento Fayum debe ser corregido.

[267] Cf. la nota 261.

[268] Cf. la nota 255.

[269] Esto se ve claramente, sobre todo, en las primeras palabras: "kai eipan hoi apostoloi tō(i) kyriō(i)": el que habla y los destinatarios de sus palabras son denominados según el modo lucano.

de introducción al dicho sobre la puerta estrecha transmitido también en el Sermón de la Montaña. En 16,14, una sentencia contra los fariseos va acompañada de una insípida alusión a las burlas de éstos y en el caso del famoso dicho sobre el reino de los cielos "entre vosotros", que posee un peso específico propio, resulta muy cuestionable que la pregunta totalmente anodina de los fariseos haga justicia al sentido de dicha afirmación[270]. La misma dificultad se plantea en el caso del dicho que Jesús dirigiera al "zorro" Herodes; también en este caso la introducción es obra del evangelista, siempre tan preocupado por los poderosos de este mundo[271].

Un buen ejemplo de esta tendencia a componer ciertas formas de narración adecuadas al estilo de los "chria" griegos nos lo ofrece, por último, la historia del hombre trabajando en sábado tal y como aparece en la versión D de Lc 6,4. Dicha historia ha sido artificialmente incluida en este contexto[272] y, aislándola del resto de la narración, es una forma pura de "chria": "Al ver a uno que trabajaba en día de sábado le dijo: Hombre, si sabes lo que haces, dichoso tú; pero si no lo sabes, maldito seas pues eres transgresor de la ley". Las primeras palabras no pretenden ofrecer una narración, sino que resumen la situación en un simple participio. Por ello es imposible saber qué trabajo realizaba aquel hombre como para violar el sábado. Si se tratara de un paradigma, la introducción sería más o menos así: "El mismo día de sábado vio a un pescador remendando sus redes y le dijo..." Así pues, este relato sobre el hombre trabajando en sábado no es un paradigma, como afirmaba yo mismo en la primera edición de este libro. Pero es posible que en el origen del relato pudiera haber un paradigma. La tradición salvaje habría aproximado la pieza a la forma griega usual reduciendo en la medida de lo posible los datos circunstanciales.

En este ejemplo se demuestra, además, que la tendencia a una composición adecuada al estilo del "chria" griego depende en líneas generales de la tendencia a adoptar formas profanas. Este tipo de narración que limita los

[270] Pero precisamente esta introducción corresponde literalmente al esquema de los "chria": "eperōtētheis de hypo tōn farisaiōn pote erchetai hē basileia tou Theou apokrithē autois kai eipen". (Cf. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition* 24). Sobre la interpretación objetiva del proverbio, cf. mi libro *Evangelium und Welt* 40. El texto se refiere a signos del reino que sólo pueden ser objeto de un "observar" apocalíptico (paratērēsis). Continúa siendo objeto de discusión saber si esos signos están ya "entre vosotros" o "dentro de vosotros". La última interpretación se orientaría en la línea de la penitencia escatológica; la primera, que considero actualmente más verosímil, en la del movimiento escatológico.

[271] Goguel, *Vie de Jésus* 333s deduce el carácter fidedigno de esta tradición apoyándose precisamente en la introducción en la que los fariseos aparecen llamando a la prudencia, cosa que resulta muy extraña. Pero si este marco se debiera a la tendencia del Evangelista a reelaborar la tradición según el estilo de los "chria" – cosa que vistas las analogías que presentan estos textos, resulta posible– , la extraña introducción de los fariseos podría explicarse tranquilamente del modo siguiente: Lucas los habría introducido en su narración, como al resto de los adversarios de Jesús, sin demasiadas preocupaciones de carácter histórico, como ocurre en Lc 16,14 y 17,20.

[272] Su inclusión supone una tautología: "tē(i) autē(i) hemerā(i)" constituye una determinación temporal innecesaria después de "theasamenos tina ergazomenon *to(i) sabbato(i)*".

datos circunstanciales de un hecho y que, en la medida de lo posible, formula la última frase de tal modo que llame la atención del oyente no es, salvo raras excepciones, la forma típica de la tradición más antigua, sino que constituye un índice de estilo profano que la tradición evangélica fue aceptando. En este punto vuelve a revelarse la relativa originalidad del primitivo "paradigma" cristiano en el campo de la literatura griega. No una originalidad que invite a admirar la calidad artística de sus producciones sino una originalidad pre-literaria; el objeto, o más en concreto, su uso en el marco de la predicación, condiciona la creación de una forma que no posee el ropaje literario del "chria" griego ni utiliza descripciones tan coloristas como las de las narraciones cortas.

La narración corta, el segundo género de la literatura cristiana que ofrece ciertas analogías con la literatura griega y al que nos tenemos que referir en este capítulo, no precisa de un análisis demasiado extenso[273]. No es fácil, en efecto, determinar con cierta precisión las características constantes de la forma de expresión de esta "narración de un hecho concreto interesante" que, desde Herodoto hasta Apuleyo, es introducida con alguna frecuencia en obras narrativas mayores. Cuando estudiamos las primitivas narraciones cortas cristianas nos referíamos ya al elemento que, en términos generales, debe ser considerado como lo típico de estas narraciones, es decir, la riqueza de detalles. Por otra parte, lo que podemos considerar como elemento típico de las narraciones cortas cristianas está relacionado normalmente con el tópico de las curaciones milagrosas y, en consecuencia, sólo puede compararse con los relatos griegos de milagros, que también han sido ampliamente discutidos más arriba. Las narraciones cortas griegas contienen, sin embargo, materiales de tipos tan diversos que es difícil establecer los elementos comunes. Por otra parte, la reelaboración literaria a que fueron sujetas sin duda alguna las narraciones cortas al ser asumidas en otras obras mayores dificulta también conocer la forma en que circulaban aquellas obras cuando eran piezas independientes[274].

Para el objetivo que nos proponemos en este capítulo nos basta mencionar los siguientes hechos constatables. Desde muy antiguo hubo en griego ciertas narraciones acabadas y ampliamente descriptivas que relataban determinados hechos aislados de cierto interés. Eran de origen popular y

[273] Cf. B. Erdmannsdörfer, "Das Zeit alter der Novelle", *Preuss. Jahrbücher* (1869) 121ss. 283ss; P. Wendland, *De fabellis antiquis earumque ad Christianos propagatione* (Gotinga, Univ. Progr. 1911); Wendland.- Pohlenz, en Gercke-Norden, *Einleitung in der Altertumswissenschaft* I 3 (3ª edic.) 157s.

[274] Este hecho puede observarse fácilmente en Flavio Josefo. Este narra el sueño de Arquelao sobre las espigas (*Bellum iudaicum* II 112s; *Antiquitates* XVII 345-348) y el sueño de Galfira sobre su esposo muerto (Bellum II 116; Antiquitates XVII 351-353) de tal modo que se ve cómo desarrolló aún más en las Antiquitates la tarea de reelaboración literaria del relato: en él se han introducido detalles prolijos y consideraciones de carácter "filosófico". Estamos en condiciones de concluir de ello que también se deben al escritor Josefo otros detalles de carácter filosófico, tales como la advertencia introducida en la historia de la profecía de Masaem a Herodes (Antiquitates XV 375s) que quiere tener un carácter de enseñanza para los lectores.

circularon primero en forma aislada, siendo insertados luego en otras obras literarias y en contextos históricos o biográficos. Para ello se les sometía con frecuencia a reelaboración literaria y así han llegado hasta nosotros. De ese modo llegaron a entrar en la literatura griega incluso materiales judíos, como demuestra Flavio Josefo[275]. Si es cierta la hipótesis avanzada más arriba sobre la narración evangélica del joven de Naín[276] según la cual dicha historia ha sido reelaborada por Lucas, tendríamos aquí un ejemplo de ese fenómeno literario. En el pasaje de la adúltera también puede pensarse que ha existido una evolución del relato según el mismo fenómeno[277]. La relativa extensión de la narración hace que dicha historia casi "paradigmática" aparezca como forma mixta con elementos de la narración corta. Según revela el comienzo de la misma[278], ha sido adaptada en su forma actual al contexto, lo cual hace sospechar que también el texto ha sido reelaborado. Las muchas variantes confirman esta sospecha, pues las diferencias entre las diversas lecturas no se debe sólo a variaciones populares sino posiblemente a reelaboraciones[279]; si esto es, así nos hallaríamos ante una narración corta reelaborada.

En griego se han conservado historias de milagros no sólo como narraciones cortas reelaboradas literariamente sino además en las relaciones oficiales del culto. Las más famosas son las relaciones de curaciones del Asclepio de Epidauros. Pero en este contexto debemos considerar también otras inscripciones procedentes de santuarios y aretologías, pues se trata de obras preliterarias[280].

También *los relatos de curaciones de Epidauros*[281] fueron redactados, no por literatos, sino por funcionarios del templo. Estos incluyeron en tales relatos un material muy diverso, como revelan el estilo y los contenidos de los mismos. Para poder comprender el origen de dichas historias no deja de tener su importancia imaginarse ante todo las distintas posibilidades que se presentaban a esos redactores a la hora de llevar a cabo su labor.

[275] Cf. la nota anterior.

[276] Cf. *supra* p. 81.

[277] Cf. *supra* p. 101.

[278] Jn 7,53: "kai eporeuthēsan hekastos eis ton oikon autou".

[279] Reelaboración literaria ha de ser considerada la adición a Jn 8,8 en el códice U, en el que se atribuye una finalidad práctica al hecho de que Jesús escriba en la arena pues con esta actitud quiere concentrar la atención y expresar el rechazo de los interrogadores: (egrafen eis tēn gēn) henos hekastōu autōn tas amartias".

[280] Z.B.P. Oxy. XI 1382 reseñado por Weinreich, *Neue Urkunden der Sarapisreligion* 13ss. El milagro de Serapis de un papiro de Berlín publicado por el *Depart. Arch.f. Rel.-Wiss.* (1915) 257ss y que Weinreich reconstruye en la p. 12 de la obra citada anteriormente, es métrico, es decir, está literariamente elaborado. Como paralelos de inscripciones hay que considerar además, por lo que Epidauros se refiere, otras inscripciones de los ss. II y III después de Cristo (IG IV (2ª edic.) 126.127), así como las inscripciones de Lebena, *Rendiconti della Reale Academia dei Lincei* (1901) 300ss.

[281] Edición, en Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros*, Philologus Suppl. XXII,III (1931).

En el caso de Epidauros y de su filial en Lebena[282], se trata normalmente de la reelaboración de datos ofrecidos en las *tablas votivas y exvotos* del santuario. Uno de los textos de Epidauros[283] sirve para demostrar que el contenido de dichos textos no era una simple traducción fiel de los hechos, sino que eran revisados para enaltecer la divinidad; con la misma finalidad, el milagro era sometido a eventuales ampliaciones. La antigua inscripción citada en el texto de la Estela del templo decía únicamente que Cleo había llevado un peso en su cuerpo durante cinco años y fue liberada del mismo durante un sueño en el templo. El texto elaborado a partir de la Estela añade a esos datos la circunstancia de que Cleo había dado a luz un niño capaz de lavarse solo en las fuentes y de ir de un lado para otro con su madre. En dicho relato se puede reconocer el motivo legendario del niño que, desde el momento de su nacimiento, presenta un desarrollo corporal y espiritual de un niño de varios años[284]. Para insertar tal motivo en el texto se explica que el tumor era de hecho un embarazo: un niño que había permanecido cinco años en el seno de su madre debía poseer las características de un niño de cinco años. También en otro de los textos (nº 10), el relato de curación revela cómo se ha relacionado un exvoto con un motivo típico de los cuentos: se conservaba en el templo un vaso que se supone ha reparado la divinidad, puesto que se había roto; nuestro texto no alude a la inscripción sino que se contenta con mencionar solamente la dedicación. Pero en una pequeña novela, la más pequeña de toda la colección, se narra con todo detalle y con un encanto especial el cómo y el dónde del milagro: un muchacho, a quien se le había roto el vaso, intenta inútilmente recomponer sus trozos; encuentra a alguien por casualidad que le dice "Ni el mismo Asclepio de Epidauros sería capaz de recomponerlo totalmente"; estas palabras le hacen recordar a la generosa divinidad. También en este caso es indudable que el contenido de una breve inscripción votiva ha sido relacionado con una novela que ya circulaba aisladamente[285].

En una serie de casos es evidente que el milagro no presenta una relación necesaria con el culto de Epidauros. Que una mujer enferma llevada en camilla sea curada por un caminante desconocido cuyo carácter divino se percibe precisamente a partir de esta aparición (en griego "paru-

[282] Cf. Herzog, op. cit., 51ss.

[283] La cifra hace referencia a la numeración de los milagros en las cuatro estelas, según Herzog, op. cit.

[284] El motivo es aplicado a Jesús recién nacido en el Protoevangelio de Santiago, cap. 19: cf. mi artículo "Jungfrauensohn und Krippenkind", *Heidelb.Sitz.-Ber.* (1931/32) nr. 4, 51 (recogido en *Botschaft und Geschichte* I 48s).

[285] Otto Weinreich ha estudiado el material en un artículo publicado en *Hess. Blätt.f. Volksk.* (1911) 65ss, demostrando que el motivo del vaso roto y recompuesto es muy corriente en las leyendas de los santos (yo mismo he podido contar 16 ejemplos) y que algo semejante aparece también en el Corán. Así pues hemos de suponer la existencia de un milagro-tipo que, de origen presumiblemente cristiano, ha sido utilizado continuamente. En muchos casos se constata una fundamentación etiológica del milagro narrado, por cuanto que el vaso se halla expuesto en la iglesia correspondiente.

sia") poderosa (texto nº 25) podría ser puesto en relación con cualquier divinidad; los redactores habrían añadido que la enferma volvía de Epidauros y, lógicamente, que debe pagar a ese templo por indicación de la misma divinidad. La existencia de este tipo de reelaboraciones redaccionales puede comprobarse en la artificiosa introducción con que se incluye el término técnico utilizado para referirse a la visión onírica al describir el encuentro: "A ella y a sus acompañantes les *pareció* encontrar en el camino hacia Cornoi un hombre de imponente presencia"[286]. Cuando se vuelve a tomar el hilo de la narración, se abandon la ficción del sueño. La historia del tesoro que, según un sueño enigmático en principio, debía encontrarse en el lugar donde cayera la sombra de un león de piedra en un determinado momento (nº 46) demuestra ser, como prueban sus paralelos[287], una narración corta que no tenía nada que ver originariamente con el templo de Epidauros. La relación de la siguiente historia (n.º 47) con este santuario se limita también a la referencia al nombre de la divinidad. Sobre la base de conjeturas, Herzog[288] ha suplido lo que falta a esta historia que ha quedado como sigue: el portador del pez que, a pesar de lo que había prometido, no permite que la divinidad reciba una parte de los beneficios de su trabajo, es atacado al final por los propios peces. Se puede aceptar perfectamente que esta historia pretendiera subrayar la antigua ley del talión: el castigo se recibe en relación con aquello que ha constituido falta. Pero en ese caso sería posible que tal historia sea de hecho una narración corta estructurada ya anteriormente según el estilo de este género[289] y que sólo más tarde fuera relacionada con la divinidad del templo de Epidauros.

Estos ejemplos pretenden mostrar únicamente que en los relatos de curaciones llegados hasta nosotros han jugado un papel muy importante las narraciones cortas sobre milagros. En los últimos casos examinados se ha podido ver que en tales relatos se han transmitido algunas narraciones cortas que en su origen no tenían ninguna relación con el culto de Epidauros; en otros casos se trata de historias de otra clase previamente existentes y ampliadas y adornadas ulteriormente a base de motivos de las narraciones cortas. Era el caso del texto n.º 1 analizado en primer lugar. El mismo

[286] Estela B línea 29s. "meta de touto symbolēsai tis peri Kornous autai kai tois he[pome]nois edoxe tan opsin eupretēs anēr". De todos modos, Herzog, *Wunderheilungen von Epidauros* 78s hace de "edoxe" el fundamento de su explicación del texto: originariamente se trataría de una experiencia onírica que se narraba sobre un tal "pinax" y que los redactores "habrían interpretado en el sentido de una epifanía acontecida estando despierto". Contra esta interpretación se alza la continuación del relato. Cf. el texto ofrecido al principio de esta nota.

[287] Los principales paralelos han sido ofrecidos por Herzog, op. cit. 114ss, según Blinkenberg, *Danske studier* (1928). Según Herzog, el motivo parece haber existido independientemente de la estela de Epidauros.

[288] Op. cit., 26ss.

[289] Es extraño que Herzog, op. cit., 137 apoyándose en el tipo de narración, saque la siguiente conclusión que hay que rechazar por principio en el caso de dicha novelística: la historia "ha sido adornada", en cualquier caso, con tantos detalles evidentes que se remonta a un hecho real".

juicio merece el texto n.º 2: una mujer que obtiene la gracia solicitada en el santuario concibiendo un hijo, debe permanecer embarazada durante tres años por haber olvidado pedir a la divinidad, no sólo poder concebir, sino dar a luz a su hijo. Sólo después de que esa mujer tiene otra visión, podrá dar a luz una niña. En esa historia resulta evidente que el relato sobre la gracia de la concepción ha sido vinculado al conocido motivo de los "deseos expresados y mal entendidos"[290].

Pero esos mismos ejemplos revelan que los relatos de Epidauros no se basan en narraciones cortas exclusivamente. En las estelas hay muchas narraciones que informan sobre auténticas terapias. Tales intervenciones quirúrgicas son presentadas como realizadas durante sueños en los que ha participado la divinidad; pero es indudable que, aunque son ciertas ampliaciones y de un modo algo tosco, en dichos relatos se da cuenta de hechos reales: medidas terapéuticas aplicadas por el sacerdote durante la permanencia del fiel en el santuario.

Ahora bien, en relación con las tradiciones vinculadas a un lugar determinado es muy importante el hecho de que dichas historias de curaciones respondan normalmente a un esquema estilístico, fijo mientras que el estilo de los relatos novelísticos, aún siendo normalmente el de una narración muy viva, carece lógicamente de uniformidad. Las historias de curaciones presentan por lo general el siguiente esquema: en primer lugar se ofrece una descripción de la enfermedad; sigue la exposición de la estancia del fiel en el santuario y la aparición de la divinidad; todo ello utilizando expresiones muy fijas y con pocas variantes[291]. Después de la intervención y de la terapia aplicada se da cuenta del resultado obtenido sirviéndose también en este caso de giros muy usuales[292]. Este esquema aparece en su totalidad en los relatos más extensos. Al inicio de los mismos se describe la enfermedad del paciente e incluso su desconfianza; a mitad del relato se puede incluir la referencia a ciertas dificultades presentadas en la sala de operaciones; en ocasiones se constata al final, no sólo el resultado de la intervención sin más, sino que se añade además la objetividad de tales resultados indicando que, al despertar, el paciente ya curado puede constatar los signos de lo ocurrido[293]. Pero estas mismas variantes revelan que en el fondo existe una forma básica en tales relatos.

[290] Weinreich, *Mitt. d.Deutsch.Arch.Instituts, Athen.Abtlg.* (1912) 66 nota 2.

[291] Las formas más usuales son: "Egkatheudōn (egkatheudousa) enypnion (o: opsin) eide edokei...". Junto a ésta aparece también varias veces: "enekatheude (o: kathuypnōse) kai (o: hōs d'enekatheude) enypnion (o: opsin) eide (horēi) edokei". También se lee, por último: "egkatheudonti (o: egkoimazomenō(i); otras veces: "egkoitasthentos d'autou) opsis efanē, u otras expresiones parecidas.

[292] Las conclusiones más frecuentes son: "hameras de gegomenas (o: genētheisas) hygiēs exēlthe (o: exērpe)" y "kai ek tautou hygiēs egeneto (o: exēlthe); junto a estas aparece también: "hygiēs (askēthēs) apēlthe (o: exēlthe)".

[293] En unos casos el paciente tiene en sus manos al despertarse el cuerpo extraño que le ha sido extirpado en la intervención (nn. 12.13.14.30); en otros, descubre sangre en el suelo (27) o vómitos en el vestido (41).

El nacimiento de esa forma simple no puede imaginarse al margen de unos hechos históricos. Es preciso concluir, por consiguiente, que en Epidauros se realizaron curaciones reales realizadas no sólo mediante determinadas palabras[294] sino valiéndose además de ciertas intervenciones u otros medios terapéuticos. Muchas veces lo que de hecho ha ocurrido ha sido transformado en los relatos en acontecimientos maravillosos (la curación debe ser considerada consecuencia de la intervención no del médico sino de la divinidad) ampliándolo además a base de materiales típicos de las narraciones cortas[295]. Pero, frente a los relatos considerados en primer lugar, en la base de estos últimos se halla una tradición que refleja hechos ocurridos realmente. El mismo juicio positivo se debe emitir en el caso de aquellos relatos, no muy numerosos, que dan cuenta de curaciones en las que el paciente no se ha dormido pero que han ocurrido en el santuario como consecuencia de una terapia de sometimiento u otro tipo de métodos síquicos[296].

Los relatos de curaciones de Epidauros permiten concluir, por consiguiente, que hay una tradición que permite suponer cierta analogía con la tradición evangélica. En los relatos de Epidauros se transmite una antigua tradición sobre numerosos casos de curaciones que, aunque presentan normalmente cierta relación con las inscripciones de los exvotos, aparecen siempre en una redacción uniforme establecida por los redactores oficiales del santuario. A dicha colección se añadió además un grupo de historias de curaciones en las que se relacionaron con el Asclepio de Epidauros ciertos materiales típicos de las narraciones cortas sobre milagros. Tampoco en este caso se puede excluir siempre el fundamento histórico; pero es frecuente que dicho fundamento se vea dominado por los motivos de las narraciones cortas populares ya existentes y posiblemente muchas de esas narraciones sin fundamento histórico fueron atribuidas a la divinidad de Epidauros. El objetivo de toda la colección es claro: los peregrinos que lean los relatos en el templo de Epidauros deben ser animados en su fe en la fuerza milagrosa de la divinidad y afianzados en su esperanza de curación. Los relatos de curaciones de los exvotos o tablas votivas nacieron del deseo de dar gracias y glorificar

[294] Un buen ejemplo de este tipo de recetas lo ofrece la estela de Apelas (que relata el hecho en primera persona) procedente del s. II d. de C. (*Incr. Graec.* IV (2ª edic.) 126; *Sylloge* (3ª edic.) 1170; Herzog, op. cit., 43, n. 79). Apelas nota el primer resultado pasados 9 días, pero permanece en el santuario hasta que es librado de todos sus achaques. La conclusión reza así: "charin eidos kai hygies genomenos apellagen".

[295] Para el problema del origen de estas ampliaciones resulta muy instructivo el relato n. 13. En él se narra, en un estilo breve y esquemático, cómo le quitan a un hombre las sanguijuelas del pecho haciéndole una operación. Después de la fórmula conclusiva que anuncia la curación, dice el texto: "Se las había tragado pues había sido engañado por su madrastra; había bebido una bebida mixta en la que habían sido arrojadas (las sanguijuelas)".

[296] Un muchacho mudo vuelve a recuperar el habla cuando el ministro del templo le pregunta por el presente de acción de gracias ("ta iatra"); una muchacha muda, al ser asustada por una serpiente (n.n. 5 y 44). El paralítico al que le roban su bastón puede perseguir al ladrón; el ciego que ha perdido la botella del ungüento, la ve repentinamente" (nn. 16 y 65).

el nombre de la divinidad. Las narraciones cortas utilizadas en las estelas respondían al deseo de poder contemplar milagros. Pero en nuestros textos, todos esos relatos y materiales han sido asumidos y reelaborados en su estilo para ponerlos al servicio del santuario y fortalecer la fe de los que acudían buscando la curación de sus enfermedades.

Así pues, nos encontramos ante una *tradición* compuesta por relatos independientes y *de origen muy diverso que fueron objeto de una redacción uniforme para servir a los objetivos del culto*. Algunos de los relatos reflejan hechos ocurridos en el marco de ese culto y lo hacen según un estilo fijo; otros han sido compuestos mediante la introducción de materiales típicos de las narraciones cortas, historias enteras o determinados elementos de las mismas, es decir, han sido influidos por materiales procedentes de tradiciones cuyo origen no tenía nada que ver con el culto en cuestión. Estos dos grupos poseían originariamente diferente orientación: en el primer caso, su objetivo era glorificar al dios autor de la curación; en el segundo, satisfacer una curiosidad producida tal vez por el simple deseo "piadoso" de contemplar milagros o incluso por la necesidad de entretenerse. Ambos grupos fueron reunidos y sometidos a una redacción unificadora en el siglo IV a.C. como instrumento de propaganda del culto de Asclepio. La orientación dada a tales historias en su redacción final es más afín a la que poseía el grupo de textos que debemos considerar como los primeros de la colección.

Tenemos ante nosotros un material de considerables proporciones y que ofrece ciertas analogías con la formación de la tradición evangélica. También en los Evangelios se distingue entre la tradición de los paradigmas —más independientes— y las narraciones cortas —que no lo son tanto y contienen además materiales o al menos motivos extraños, es decir, de origen profano. También en este caso la labor redaccional ha reunido elementos diversos y los ha situado bajo una perspectiva uniforme. Por otra parte, la orientación definitiva dada al material presenta muchas afinidades con lo que debemos suponer fue el "Sitz im Leben" originario de los paradigmas.

No es necesario referirse a los límites de esta analogía entre los relatos de Epidauros y las narraciones evangélicas. Es lógico que una tradición vinculada a la personalidad del jefe de un grupo de discípulos que iba de un sitio a otro y actuaba públicamente se formara de acuerdo con leyes distintas de las que pudieron regir la tradición vinculada a un santuario, en el que, la divinidad, teóricamente, y sus ministros, en la práctica, realizaban curaciones secretas en favor de enfermos en estado onírico o letárgico. Se comprende perfectamente que la acentuada vinculación de los textos de Epidauros a un culto y un lugar determinado se tradujera en la estilización de tales textos: las expresiones "fijas" de los relatos de curaciones son mucho más estereotipadas que las correspondientes expresiones de los paradigmas. Pero tanto en uno como en otro caso, las semejanzas con las narraciones cortas se funda más en los "tópicos" característicos de esas narraciones de milagros que en determinadas características típicas de esas dos tradiciones. Por otra

parte, los límites a que nos venimos refiriendo son naturales en líneas generales. Si nos hemos referido a los textos de Epidauros no ha sido con el objetivo de establecer relaciones artificiales entre realidades distintas; nuestro objetivo ha sido más bien iluminar el fenómeno de una tradición desde otra.

Además de la literatura griega y judía mencionada, vale la pena referirse a otro grupo de tradiciones de la Iglesia antigua conservado en lengua griega pero que posiblemente fuera relatado originariamente por personas de lengua copta. La objeción evidente de que no se pueden aducir textos de la Iglesia antigua para demostrar los orígenes de la primitiva tradición cristiana pues las tradiciones tardías podrían depender de las más antiguas, no tiene demasiado peso. Ocurre, en efecto, que sólo en contadas ocasiones se pueden detectar influencias bíblicas en los textos en cuestión.

Nos referimos a los Apoptegmata Patrum, una tradición de dichos y anécdotas de los eremitas del desierto que comprende de unas 1.500 a 2.000 piezas, conservadas en varias colecciones y ordenadas según distintos puntos de vista[297]. Wilhelm Bousset, que ha dedicado sus últimos estudios a esta tradición, no sólo ha clarificado las relaciones literarias entre esta categoría de tradiciones, sino que ha llegado incluso a reconstruir su prehistoria. Los "padres", creadores de los logia y protagonistas de las anécdotas, se extienden por un espacio de tiempo relativamente corto: segunda mitad del s. IV d.C. y primera mitad del V. La más antigua de las tradiciones conservada —los apoptegmas griegos del Migne griego LXV 71ss—, parece haber sido realizada entre el 460 y el 500[298]. Esa tradición tuvo como precursoras pequeñas colecciones; figura importante en su formación fue el Abad Poimén, muerto alrededor del 450, y su círculo de discípulos[299].

En ninguno de los materiales que presentaban analogías con la tradición evangélica es tan breve el proceso de formación de la tradición ni tan perfectamente abarcable. En este proceso precisamente pueden percibirse ciertas afinidades esenciales con la historia de la tradición del material evangélico. Los logia y las anécdotas fueron recopilados en el espacio de unos 100 años aproximadamente y dicha recopilación no tuvo nada que ver con una producción literaria; las mismas grandes tradiciones son absolutamente preliterarias; no se trata de biografías sino de la simple presentación de un material formado por piezas aisladas. El conjunto de la tradición de los logia ha superado, y es el último aspecto a considerar, las fronteras lingüís-

[297] La clarificación de esta tradición e incluso el primer intento de compararla con la tradición evangélica, se debe ante todo a Wilhelm Bousset, *Apophthegmata* (Tubinga 1923). Las colecciones más antiguas e importantes son el texto griego de los *Apoptethegmata Patrum* editado por Cotelerius (impreso en Migne, PG 65,71-440) y el texto latino de los *Verba Seniorum* o *De Vitis Patrum* editado por Rosweyde (Migne, PL 73 851-1066). En dependencia de Bousset, también K.L. Schmidt ha comparado estos textos con los Evangelios: "Die Stellung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte", en *Eucharisterion für Gunkel* II 102ss.

[298] Bousset, *Apophthegmata* 66-68.

[299] *Ibíd.* 68-71.

ticas propias ya que aquellos padres, ajenos a la formación helenística, hablaban copto y las colecciones se conservan en griego. Estas tres características del proceso de formación de la tradición que nos ocupa la ponen en relación con la tradición que dio origen a nuestros Evangelios. Tanto en un caso como en otro se realizó una recopilación de piezas aisladas poco después de la elaboración de las mismas; la fijación se llevó a cabo en formas no literarias y en una lengua distinta a la original.

Por otra parte conviene tener en cuenta ciertas diferencias esenciales. La tradición de los padres, al igual que la de los rabinos, tiene como objeto multitud de personajes; en ella no existe aquella concentración de la tradición en un solo personaje que otorga a los Evangelios un carácter peculiar. Tampoco es posible establecer semejanzas en relación con el "Sitz im Leben", el contexto práctico de la tradición. Los apoptegmas pretendían mantener vivo el recuerdo de los grandes anacoretas y transmitir además una doctrina a la que los monjes debían adecuar sus vidas[300]; las colecciones posteriores tienen una finalidad semejante: son libros de lectura común que pretenden poner ante los ojos de los oyentes el ideal de la vida eremítica. No tienen nada que ver con la predicación y, mucho menos, con una predicación misionera. A lo más que llegan es a cantar las glorias de la vida monacal y a despertar seguidores.

Si pasamos del proceso de formación de la tradición a su contenido, vuelven a aparecer abundantes elementos paralelos con el material conservado en los Evangelios. También en este caso la tradición consta de logia y anécdotas; pero el único objetivo de esas anécdotas es transmitir un logión, aunque se refieran con todo detalle a las circunstancias en que fue pronunciado. La tradición de los logia carece en cuanto tal de todo contexto; con frecuencia no alude a la motivación del logión correspondiente, que en muchos casos es presentado como respuesta a una pregunta o petición. En este sentido resulta inequívoca una cierta fijeza en las expresiones introductorias[301]. También las anécdotas son introducidas de forma esquemática y en algunos casos se continúan también según un esquema[302]. Hay historias breves, largas y muy largas, pero es difícil distinguir categorías uniformes.

[300] La diversidad de intereses que determinan estas tradiciones queda muy bien ilustrada por la distribución tan diferente de los materiales en las grandes tradiciones: los *Apopththeg-mata Patrum* griegos van introduciendo las piezas que corresponde a cada uno de sus "héroes" la serie de los mismos, es decir, los padres ascetas, y está ordenada alfabéticamente; la colección de los Verba Seniorum latinos depende totalmente de la griega, pero normalmente sigue una distribución por materias: de quiete, de compunctione etc.

[301] Los logia que no responden a preguntas son introducidos mediante "eipen (elegen) ho abbas" o "eipe (elege) palin". En caso de que preceda una pregunta: "ērōtēsen", "erōtōntos pote" o "erōtēthē... kai apokritheis eipen".

[302] Como introducción sirve muchas veces la forma intransitiva "paraballein" en el sentido de "aproximarse a alguien"; a veces se dice también: "se contaba del Abad X" ("elegon" o "diegesanto peri"). Con frecuencia el visitante se limita a decir: "eipe moi rema". El efecto de la palabra o la acción del anacoreta es descrito muchas veces con "katenyge" o "ebale metanoian autō(i)".

Muchas de las narraciones largas parecen haber tenido origen en la agrupación de varias anécdotas. En la oración 14 del día se describe a Bisarión con las manos extendidas hacia el cielo se relata a continuación un viaje del mismo con el Abad Dulas, durante el cual Bisarión obra un milagro para facilitar agua potable al valiente Dulas. Ambos se encuentran a un eremista que guarda absoluto silencio. Al volver de su visita al Abad Juan, encuentran al eremita muerto en su cobijo. Cuando lo entierran descubren que es una mujer[303]. Pero la variedad del material narrativo se evidencia incluso en las piezas breves. Son muy frecuentes las respuestas inteligentes o muy importantes, así como muestras evidentes de humildad y de rechazo de todo prestigio. En todos los ejemplos se manifiesta claramente lo típico de un eremita.

También hay historias que aplican a los monjes relatos de otro origen. Bisarión hace posible que Dulas beba agua dulce en el mar[304], un milagro ya atribuido a Serapis[305]. Macarios pregunta a un muerto dónde ha escondido un tesoro[306]; este mismo hecho aparece en la tradición rabínica[307]. Encontramos relatos de curaciones, algunas de ellas realizadas incluso mediante terapias sicológicas[308] y no faltan resurrecciones de muertos[309]. Pero también se halla representado en estas historias un motivo tan ajeno al material evangélico como los milagros realizados por el taumaturgo en beneficio propio: es el caso de Ammona quien, hallándose perdido, ve cómo una mano que había elevado al cielo en signo de súplica le muestra el camino[310].

Como ocurría en los textos de Epidauros también aquí encontramos dentro de una misma tradición materiales propios y otros extraños a la misma. No hay duda de que esta tradición es temporal y localmente muy próxima a los hechos narrados y, por esto mismo, ha transmitido fielmente, al menos en lo esencial, muchas palabras y acciones, que por otra parte han recibido probablemente una forma algo más esquemática. Con todo, hay en

[303] Apophthegmata, Bisarion 4.

[304] Apophthegmata, Bisarion 1.

[305] Aelius Aristides, *In Serapim* 29 (ed. Keil II 360: "houtos hydōr anēke potimon en mesē(i) thalattē(i)"; cf., además, Weinreich, *Neue Urkunden zur Sarapis-Religion* 14, que interpreta del mismo modo la "aretē" de esta divinidad narrada en P. Oxy IV 1382, la cual no resulta evidente sin más dato que el estado fragmentario del texto.

[306] Apophtegmata, Makarios 7.

[307] Según el Berakot bab. 18b R. Ze'iri pregunta a su anfitriona difunta dónde ha escondido el dinero que él le había entregado en consigna y recibe una respuesta.

[308] El abad Macario pregunta a un muchacho que se halla postrado a su puerta quién le ha traído allí. Cuando el muchacho le dice: "ho patēr mou erripse me hōde kai apēlthe", Macario le responde: "anastas katalabe auton", realizándose la curación (Apophthegmata, Makarios 15).

[309] Apophthegmata, Gelasio 3; Sisoe 18. En el segundo caso el milagro se realiza sin conocimiento del taumaturgo, quien considera que el muerto está vivo y le dice: "anasta exelthe exō".

[310] Apophthegmata, Ammona 7. Según el Taanit bab. 29a, antes de la primera destrucción del templo una mano bajada del cielo recibe las llaves del mismo: cf. la nota 25 de este capítulo.

esta misma tradición piezas que, o bien constituyen historias conocidas en el medio ambiente (cosa facilmente demostrable y a la que nos hemos referido ya más arriba), contienen motivos usuales[311], o revelan en su misma forma que no tienen nada que ver con hechos históricos.

El fenómeno de la confluencia de tradiciones independientes con carácter propio y otros materiales foráneos o mezclados con motivos foráneos, constituye hoy un enigma para el estudioso ocupado en la tradición sinóptica. Pero de ese fenómeno existen paralelos en los apoptegmas. Ya habíamos encontrado un fenómeno parecido en los textos de Epidauros, pero en ellos había que contar con un alto grado de participación de los redactores oficiales en la composición definitiva de los textos. En el caso que nos ocupa ahora, la labor de los redactores ha cuidado ciertamente la agrupación del material, pero no ha reelaborado los relatos propiamente dichos según un plan preestablecido. Nos lo demuestra el hecho de que la traducción griega de los textos es ciertamente anterior a las colecciones de apoptegmas. Existe además otro punto en el que también se demuestra que esta tradición monacal es mucho más afín a la tradición sinóptica que los textos de Epidauros: los apoptegmas de los padres no se limitan a narrar cómo aquellos obraban fenómenos maravillosos y admirables, sino que contienen además palabras y hechos sencillos, desprovistos de todo carácter milagroso; de hecho podría decirse que éste es su contenido principal. A pesar de ello, también en este punto se pueden percibir las diferencias entre tales historias de monjes y los paradigmas evangélicos: estos últimos están orientados a la predicación; aquéllos pretenden simplemente conservar el recuerdo de sus "héroes". De aquí que su estilo sea diverso, menos estricto, menos consecuente[312]. Existe por último un elemento que aproxima los apoptegmas a los textos rabínicos: también los apoptegmas mencionan en algunos casos a los transmisores de las historias relatadas[313].

[311] En Apophthegmata, Bisarion 2 se narra cómo el Abad pasa un río en estado de oración de modo que el agua logra llegarle sólo hasta el tobillo. Mucho más que la historia de Pedro hundiéndose en las aguas, que él ni siquiera debe atravesar, encontramos una analogía a ésta historia en la conocida narración budista sobre el lego que, "empujado por pensamientos de alegría hacia Buda", atraviesa el río Aciratavi sobre la superficie del agua (Introducción a Jataka, trad. alemana en Aufhauser, *Buddha und Jesus*. Col. Kleine Texte 157, 12). Cf. *supra* 112ss. Pero en el caso de Bisarion falta el motivo del temor durante el milagro, elemento que es importante tanto en el caso de la historia de Pedro como en la historia india. Pero Bisarión y el lego indio son interrogados por otra persona después del milagro – Bisarión, por su discípulo y el indio por su maestro– y ambos afirman que habían marchado como por tierra firme, aunque Bisarión se dio cuenta de este "stereon" cuando el agua le llegó a los tobillos.

[312] Una conclusión edificante aparece, por ejemplo, en Apophthegmata, Makarios 39 al final de la narración sobre el sacerdote pagano que aporreó a un monje que le injuriaba hasta casi dejarlo muerto, pero que hace las paces con el monje gracias a la intervención de Macarios que le saluda amistosamente. La historia concluye con las palabras de Macarios: "El discurso malvado hace malos incluso a los buenos mientras que el buen discurso hace bueno a los malos".

[313] Toda una cadena de tradición aparece, por ejemplo, en Poimen 144: "El Abad José contaba que el Abad Isaac decía: estaba yo sentado una vez junto al Abad Poimen y vi cómo él entraba en éxtasis" etc.

Concluye aquí el área de aquellos textos que, por su afinidad con los textos evangélicos, pueden ser comparados con ellos. El lector ha podido observar en las páginas anteriores los elementos que la tradición evangélica tiene en común con otras tradiciones y lo que la separa de ellas. Los fenómenos típicos de una tradición no literaria que se revelan en todas estas tradiciones determinan la existencia de semejanzas. Pero las peculiaridades de cada una de ellas se deduce, incluso prescindiendo de los contenidos, del modo tan distinto en que se relacionan la primera forma de la tradición y la redacción llegada hasta nosotros; una relación que es determinada en cada uno de los casos en las distintas tradiciones.

Este tipo de estudios puede realizarse en líneas generales en relación con cualquier tradición popular. A Karl Ludwig Schmidt[314] se debe haber aplicado al estudio de los Evangelios esta forma de ver las cosas, tan evidente en líneas generales, y haber esbozado al menos la comparación con toda una serie de ejemplos de épocas y lugares diferentes. Además de los Apoptegmata Patrum, Schmidt cita la Litterature orale de la Haute Bretagne de Paul Sébillot, el libro popular alemán sobre el Doctor Fausto, las biografías cristianas populares, la tradición sobre Francisco de Asís, el relato de Goethe sobre la fiesta de San Roque en Bingen y la leyenda sobre el gran Maggid de los Jasidim. De hecho se ofrecen muchas perspectivas a partir de las cuales es posible estudiar la ley determinante de tales tradiciones y su tipificación. Esto sería válido incluso en el caso de que no todos los grupos de tradiciones indicados tuvieran de hecho como fundamento una primera forma no literaria. Con todo, a pesar de este campo tan vasto, resulta difícil ir más allá de una simple comparación general de la historia de las diferentes tradiciones. Las diferencias de contenido y la distancia temporal y cultural son demasiado grandes y, por ello mismo, también son diferentes las leyes que fueron determinando el proceso y generaron los diferentes tipos. Por ello nos parece suficiente haber aludido a este vasto y casi infinito campo de estudio.

[314] "Die Stehlung der Evangelien in der allgemeinen Literaturgeschichte", *Eucharisterion für Gunkel* II 50ss.

VII

LA HISTORIA DE LA PASION

En la primera época de la Iglesia primitiva no existía una narración continuada de la vida o al menos de la actividad de Jesús; una narración equiparable a las biografías literarias o a las vidas legendarias de los santos. Las historias contenidas en los Evangelios sinópticos, cuyos géneros fundamentales he descrito, fueron transmitidas primero como piezas aisladas, como historias independientes. La tradición popular tal y como se halla en los Evangelios puede transmitir paradigmas, narraciones cortas, leyendas, pero no una exposición de conjunto sobre la actividad de Jesús.

Ya nos hemos referido a una excepción[315]: la historia de la pasión. Quien lea la descripción más antigua de la pasión llegada hasta nosotros puede darse cuenta de que posee cierta unidad. En ella sólo hay una pieza narrativa que puede ser aislada del resto y que es un "paradigma" puro: la historia de la unción de Jesús en Betania (Mc 14,3-9); dicho relato, como historia independiente que es, no encaja en el marco de la historia de la pasión. Esa historia fue introducida posiblemente en ese marco de forma artificial, atribuyendo a la acción realizada por aquella mujer una relación con la sepultura de Jesús; esto hace que la historia adquiera un nuevo acento que se une al que poseía originariamente. Como indicaremos también en su momento, dicha historia rompe además la unidad de un contexto cerrado y, como consecuencia de ello, no puede ser considerada a la hora de determinar la forma más antigua de la historia de la pasión. Pero el que una narración acabada en sí misma no encaje con tanta evidencia en la historia de la pasión se limita a este único caso. El relato de la pasión de Jesús transcurre, al menos a primera vista, según una continuidad ininterrumpida desde la condena a muerte decretada por los miembros del sanedrín hasta el sepulcro vacío.

Este fenómeno no es extraño desde ningún punto de vista. Nuestros conocimientos en torno al kerigma permiten esperar efectivamente que en la predicación hubiera una presentación de toda la pasión, al menos en sus líneas básicas. Todas las formulaciones kerigmáticas aluden a los aconteci-

[315] Cf. *supra* pp. 33s.

mientos de la historia de la pasión y de la Pascua; es decir, contenían el acontecimiento decisivo de la historia de la salvación cuya interpretación, realizada desde la perspectiva divina y no desde un punto de vista humano, era el fundamento de la fe cristiana. Quien, apoyado en la fe pascual, estaba dispuesto a contemplar el hecho ignominioso de la sentencia condenatoria de Jesús como una victoria, ese tal era cristiano. Pero quien interpretaba así la pasión veía además en la resurrección de Jesús el primer acto de la resurrección final de los muertos. La historia de la pasión se convirtió así en el comienzo del acontecimiento escatológico. Es fácil comprender que tanto los predicadores como los creyentes prestaran mucho más interés a la pasión que a los otros hechos de la vida de Jesús.

Es fácil comprenderlo y al mismo tiempo resulta evidente. Los cuatro Evangelios narran la historia de la pasión de modo tan uniforme que, en cuanto tal, dicha narración resulta única en el conjunto de los relatos evangélicos. Incluso el Cuarto Evangelio, que trata con tanta libertad los hechos narrados por la tradición, se ciñe estrictamente a ésta a la hora de presentar la pasión. Osa iluminar o aclarar algunos datos; pero también ese Evangelio narra la última Cena, el prendimiento en el Monte de los Olivos; el interrogatorio ante los sumos sacerdotes y ante el procurador, la negación de Pedro, la crucifixión y el encuentro de la tumba vacía. Como el resto de los evangelistas, sigue puntualmente los distintos momentos de la pasión. De un autor para quien el acontecimiento salvífico decisivo no es la muerte y la resurrección sino el "ir al Padre" no cabría esperar una exposición precisa de la historia de la pasión. El que, a pesar de ello, refiera dicha historia y lo haga guardando un relativo acuerdo con los otros evangelistas, quiere decir que en ese punto estaba condicionado por el carácter fijo y determinante de la tradición. La fuerza de los hechos era tal que dejaba un espacio muy limitado para una interpretación independiente de los mismos.

Así pues, debemos considerar la historia de la pasión como la única pieza de la tradición evangélica que desde muy pronto presentaba determinados hechos en una unidad más amplia. Hay que suponer que también esa presentación contenía piezas que habían circulado antes en la comunidad como unidades independientes. De la Ultima Cena, por ejemplo, había una tradición que se puede entender al margen de su relación con las otras unidades narrativas y que poseía una introducción independiente. 1 Cor 11,23ss nos permite reconocer dicha tradición: "Que el Señor Jesús, la noche en que iba a entregarlo, cogió un pan, dio gracias, lo partió y dijo..." Así pues, es posible que también otras partes de la historia de la pasión, como por ejemplo la negación de Pedro, hubieran existido anteriormente de forma aislada. Pero en nuestra historia de la pasión dichas piezas no son unidades independientes semejantes a la historia de la unción. Se han fundido en una unidad mayor. Y lo que diferencia la historia de la pasión del resto de la tradición evangélica es sobre todo haber sido configurada muy pronto como narración coherente. A tal narración servía de introducción una pieza que fue unida al conjunto desde el principio y no existió nunca

como unidad independiente, pues no posee los elementos típicos de una historia cerrada en una situación concreta; esa introducción aparece como sumario de los acontecimientos que son el presupuesto para la interpretación de toda la historia de la pasión y de aquellos otros hechos deducibles sobre la base de la posterior marcha de los acontecimientos[316]. En Mc 14,1.2.10. 11 (hay que excluir, lógicamente, la historia de la unción ya que fue adaptada artificialmente a ese contexto[317]) se afirma:

> "Faltaban dos días para la Pascua y los Azimos. Los sumos sacerdotes y los letrados andaban buscando la manera de darle muerte prendiéndolo a traición porque decían: Durante las fiestas no, no vaya a haber un tumulto en el pueblo. Judas Iscariote, uno de los Doce, fue a ver a los sumos sacerdotes para entregarles a Jesús. Al oírlo se alegraron y le prometieron dinero. El andaba buscando ocasión propicia para entregarlo".

No se relata ni cómo ni dónde ocurrió todo esto. Faltan las circunstancias y el diálogo. Sólo se narra aquello que se podía deducir a partir de los acontecimientos posteriores, es decir, el propósito de los miembros del sanedrín y la disposición de Judas para traicionar a Jesús[318].

Esta introducción contempla el conjunto de la pasión. Sólo se comprende como encabezamiento de una exposición coherente. Pero ese sumario debe ser más antiguo que el Evangelio de Marcos pues contradice los datos ofrecidos por este evangelista. El motivo decisivo para el arresto secreto de Jesús es, según dicha exposición, la cercanía de la fiesta. Ese dato sólo tendría sentido en el caso de que Jesús cayera en poder de sus enemigos ya antes de la fiesta[319]. Es decir, según dicho sumario la noche del prendimiento no era la noche de pascua; Marcos por su parte nos informa de que esa misma noche Jesús y los discípulos habían celebrado la comida pascual. Es

[316] Cf. en este mismo sentido, R. Bultmann, op. cit., 296, quien, en mi opinión, ofrece un número demasiado elevado de piezas independientes en la historia de la pasión. Apoyándose en su sola opinión, alude también a la doble tradición de Marcos y Lucas. Pero su amplitud no es demasiado grande; Lc 22,21-23 y Lc 22,14-18, por ejemplo, no transmiten, en mi opinión, una tradición paralela independiente, sino que representan una reelaboración hecha por Lucas.

[317] Cf. *supra* pp. 177s.

[318] Para lo que sigue, cf. además de Bultmann, op. cit., Bertram, *Die Leidengeschichte Jesu und der Christuskult* (Gotinga 1922) y mis trabajos "Die alttestamentlichen Motive in der Leidengeschichte des Petrus und des Johannes-Evangeliums", *Abhandlungen zur semit. Religionskunde für Baudissin* (1918; reproducido en *Botschaft und Geschichte* I 221ss); "Das historische Problem der Leidensgeschichte", *ZNW* (1932) 193ss (reproducido en Botschaft und Geschichte I 248ss); las observaciones hechas en *ThR* (1929) 192s, así como la conferencia pronunciada en la Facultad de Teología de París "La signification religieuse des récits évangéliques de la Passion", *RHPhR* (1933) 30ss.

[319] Bertram, *Leidengeschichte* 13 ve, en definitiva, en la noticia de Mc 14,2 una respuesta a la pregunta de por qué los judíos no apresaron a Jesús en el barullo de la fiesta (en tē(i) heortē(i) en la que se podría producir un tumulto (thorybos). Pero en el caso de "en tē(i) heortē(i)" es mucho más natural pensar que se trata de una referencia a la fecha. También Lucas ha entendido así el término y lo ha abandonado porque se opone a la datación de la pascua. Comprendida de este modo, la frase muestra por qué los judíos se adelantaron tan rápidamente y, en consecuencia, con tanto secreto.

evidente que Marcos no pudo haber sido el autor ni de la introducción ni de la redacción definitiva de la historia. La historia de la pasión se configuró antes de Marcos.

Esta antigua historia de la pasión debió de haber concluido de forma distinta a la que ofrece el actual Marcos, ya que la alusión a las apariciones del resucitado en Galilea de Mc 14,28 produce la sensación de ser un elemento extraño en el conjunto de la pasión de Marcos; en ella no se da cuenta de ninguna de estas apariciones y se contenta con la siguiente indicación: "Allí lo veréis como os ha dicho" (Mc 16,7). En cierto sentido, los acontecimientos pascuales de Galilea son situados fuera de los límites del libro; se los conoce, pero la historia de Jesús concluye constatando que el sepulcro está vacío, suponiendo que el Evangelio de Marcos finaliza en Mc 16,8. Este final no se adecua a aquel final para el que se había preparado a los lectores en Mc 14,28[320]. También en este caso se revela por consiguiente que depende de otro relato más antiguo.

La extensión exacta de ese relato no nos es posible determinarla. Por el momento sólo podemos decir lo que no podía formar parte del mismo porque contradice la orientación característica de aquella exposición primitiva. En este grupo habría que situar la historia de la unción que no formaba parte de la historia originaria de la pasión e interrumpe lo que constituía su introducción en 14,1.2.10.11. Tampoco la historia del sepulcro vacío formaba parte del relato primitivo pues Mc 14,28 exigiría otro final. En una exposición que emplazaba la pasión de Jesús antes de la fiesta faltaría también la introducción de la cena pascual que encontramos en Mc 14,12-16. La misma historia de la cena se aleja de dicha leyenda[321] ya que no dedica ni una palabra a subrayar el sentido pascual de dicha comida. Existen pues razones suficientes para pensar que la historia de la cena, tuviera la forma que tuviera, es un relato primitivo y era parte integrante de la antigua historia de la pasión. Del relato primitivo se pueden eliminar además ciertas escenas o elementos de algunas de ellas conectados con el resto de la narración mediante nexos artificiales. A ese grupo pertenece la escena de Getsemaní: se alude sin más a la segunda y tercera súplica de Jesús; el número tres debía aparecer a pesar de que no se supiera que Jesús había orado tres veces. También el interrogatorio de Jesús ante el sanedrín presenta ciertas oscuridades en el texto actual, pues en él se pasa de la acusación de haber profanado el templo a la prueba de que ha pretendido ser el Mesías: "Pero no en esto concordaban sus testimonios" (Mc 14,59). En el primitivo relato de estos dos hechos existiría una sola afirmación de Jesús que podría ser más o menos la oración de Getsemaní de Mc 14,34.35 y la frase sobre el

[320] Si el juicio que hemos expresado en la página 161 sobre el fragmento de Fayum es correcto, y hay que considerarlo, en consecuencia como traducción de una pieza de la tradición que ha sido abreviada según el estilo de los Chria, no parece extraño que Mc 14,28 no encuentre correspondencia alguna en dicho fragmento. Mc 14,28 encaja sólo en una exposición bien trabada.

[321] Cf. *supra* p. 123.

templo. Puede que incluso estas dos escenas no formaran parte del relato primitivo. La noticia ofrecida por Mc 15,1 sería, en ese caso, la única referencia al sanedrín.

No podemos dejar de aludir en este contexto al hecho de que en dos textos de la historia de la pasión parece existir una referencia a *testigos oculares*. Se observa que tanto en Mc 14,51 como en Mc 15,21 se introducen personajes sin mayor importancia: el muchacho cuya túnica queda en manos de los esbirros cuando intentaba huir y cuyo nombre no se menciona y Simón de Cirene que llevó la cruz a Jesús y es identificado como el "padre de Alejandro y Rufo". En los dos casos se identifica a los personajes en cuestión ofreciendo algunos datos que no tienen mayor importancia: el muchacho anónimo representa un papel que produce un efecto más cómico que sublime[322]; su introducción en el relato no se adecua al estilo de la historia de la pasión; Simón de Cirene, por el contrario, es un personaje de cierta relevancia en la pasión ya que ayudó a Jesús a cargar la cruz; a pesar de ello nada se nos dice sobre los ánimos con que aceptó el tener que cargar la cruz hasta el lugar de la ejecución de la sentencia; y sin embargo, sabemos cómo se llamaban sus hijos. Lo que parece extraño a primera vista se entiende suponiendo que los lectores del relato conocían tanto a aquel muchacho como a los dos hijos del Cireneo. Los datos sobre esos personajes servían para remitir a los oyentes al testimonio de los que contemplaron los hechos. En ningún otro sitio de su Evangelio hace Marcos ese tipo de indicaciones. Su presencia actúa aquí como un cuerpo extraño precisamente porque en el contexto en que han sido introducidos no hay por lo general referencias personales. Así pues, debemos suponer que las dos indicaciones mencionadas son más antiguas que el Evangelio de Marcos. Los otros dos Evangelios sinópticos, Lucas y Mateo, confirman esta suposición ya que guardan silencio sobre el joven anónimo y los hijos de Simón. Tales indicaciones y, en consecuencia, los hechos que pretenden confirmar, pueden ser atribuidos también al primitivo relato de la pasión. De hecho es natural que ese relato, cuyos lectores estaban aún muy cercanos a la generación de los que habían visto los hechos, buscara elementos que conectaron esos hechos con la comunidad. Los hechos que pretenden basarse en el testimonio de personas contemporáneas a los mismos son muy importantes: el prendimiento de Jesús y su ejecución. El interés de los mismos contagia su importancia incluso a los elementos secundarios que adquieren así un gran significado al menos para los que conocían aún a los personajes en cuestión.

Podemos preguntarnos además si no es posible que la negación de Pedro respondiera al relato de un testigo ocular[323]. En el texto no existe indicación

[322] Resulta inverosímil que la pequeña escena haya sido creada a partir de Am 2,16 – "ho gymnos diōxetai en ekeinē(i) tē(i) hemera(i)", ya que este texto de Amós no ha desempeñado ningún papel en las pruebas mesiánicas.

[323] Cf. Lietzmann, *Der Prozess Jesu, Sitz.-Ber d. Berlin Akad* (1931) 314s y *ZNW* (1931) 213.

alguna en ese sentido. Pero la escena de la negación debería de haber formado parte del relato más antiguo; es muy probable en efecto que una posible aparición del Resucitado a Pedro en Galilea (aparición que podríamos suponer al final del antiguo relato) fuera relacionada con la negación del Maestro por parte de Pedro: como respuesta a la caída, la acogida; como respuesta a una falta concreta, una gracia concreta. En tal caso, también Mc 14,29-31 seguiría a Mc 14,8 en el antiguo relato. Y si la negación había sido profetizada, también debía ser relatada.

Creemos haber demostrado el alto grado de probabilidad que posee la existencia de un antiguo relato de la pasión anterior a Marcos, cuyos límites hemos podido establecer hasta cierto punto. Esto nos permite plantearnos ahora la cuestión del sentido y la finalidad de esa narración tan perfectamente trabada.

Que un cristiano se propusiera narrar la pasión de Jesús en su totalidad; que se propusiera ese objetivo en una época en la que sólo se hablaba de Jesús en historias independientes sólo podía responder a un deseo: presentar el sentido de los acontecimientos en los que se apoyaba la fe pascual. Lo que había ocurrido en Jerusalén debía resultar tan chocante, tan doloroso para un cristiano que un relato de esos acontecimientos sólo se justificaría como testimonio de la vergüenza y la afrenta. Unicamente cuando se llegó al convencimiento, no sólo de que Cristo vivía junto al Padre, sino de que, además, la afrenta del prendimiento y el tormento del madero habían acontecido de acuerdo con la voluntad de Dios, sólo entonces tenía sentido narrar dichos acontecimientos. Todos los que confesaban al Resucitado intuían, sabían que en esos hechos se había cumplido la voluntad de Dios. La Escritura del Antiguo Testamento ofrecía la prueba de que eso era así.

Ya el kerigma más antiguo de 1 Cor 15,3ss habla de la muerte de Jesús "por nuestros pecados según las Escrituras" y de su resurrección "al tercer día según las escrituras". En los primitivos testimonios cristianos se acentúa frecuentemente que "esto estaba escrito acerca de él", pero no se citan textos concretos del Antiguo Testamento (cf. Lc 18,31; Mc 14,21.49; Lc 24,26.27.44ss). Es posible que en este hecho haya pervivido una antigua práctica. Es probable que, en un primer momento, la prueba de Escritura fuera un simple postulado que hundía sus raíces en la fe pascual. Ahora bien, la fe pascual llegó a la certeza de que también la pasión aconteció de acuerdo con el plan de Dios; y la voluntad de Dios tenía que estar expresada en las Escrituras. Así pues, es posible que se hablara del testimonio de la Escritura incluso antes de poder ofrecer testimonios concretos. Más tarde se llegó a encontrar la pasión de Jesús descrita proféticamente en ciertos textos del Antiguo Testamento (Sal 22; 31; 69; Is 53). Tales textos eran leídos y releídos como evangelio de la pasión. A partir de ahí se desarrolló (ciertamente antes de la redacción del Evangelio de Mateo) una presentación del proceso que condujo a la pasión y de la misma pasión. Es posible que posteriormente tales exposiciones fueran sustituídas por relatos que presentaban una cierta coherencia narrativa; los motivos, cuyo origen había sido el

Antiguo Testamento, fueron introducidos así en el texto de la pasión. Esto se hizo normalmente sin introducir citas del Antiguo Testamento; la pasión adoptó la forma de una narración. Al que estaba al tanto de los acontecimientos le bastaban esas alusiones; ese tal podía percibir el acuerdo entre el relato y la escritura; en ésta contemplaba el anuncio de la voluntad de Dios; en aquél, su cumplimiento. Podemos imaginar que el relato primitivo narraba acontecimientos de la pasión cuyo sentido procedía únicamente del hecho de haber sido anunciados en la Escritura. Los ultrajes e infamias infligidos a Jesús —el prendimiento, malos tratos, reparto de los vestidos, burlas— eran legitimados en el contexto de la historia de la salvación pues habían acontecido por voluntad de Dios.

Así pues, lo que dio origen a estas instancias veterotestamentarias de la historia de la pasión no fue el celo exegético, sino haber comprendido las cosas desde la perspectiva de la historia de la salvación. El "Sitz" de la historia de la pasión no fue el deseo de edificar la piedad y suscitar los sentimientos del individuo, sino el anuncio del mensaje a la comunidad, la predicación. La pasión servía para mostrar cómo un hecho paradójico y sin sentido alguno desde un punto de vista humano era en realidad el inicio de la época final, es decir, una pieza dentro de la realización definitiva de la salvación. Cristo tenía que sufrir todo esto (Lc 24,26).

Para comprender el sentido de este fundamento veterotestamentario se debe huir del error moderno que supone creer que el narrador primitivo habría llegado a hacer valer los hechos como lo habría hecho un autor moderno, es decir, exponiendo unos acontecimientos conmovedores y heróicos o iluminando un hecho histórico. La primitiva historia de la pasión no tenía nada de conmovedor o heroico; no aludía para nada a la entereza de Jesús en el sufrimiento; cuanto menos a determinados elementos susceptibles de tocar los sentimientos humanitarios del lector. Podemos emitir este juicio con la más absoluta seguridad porque la historia de la pasión de Marcos denuncia ese mismo carácter. Y a quien lea, por ejemplo, la historia del prendimiento de Jesús o el interrogatorio ante Pilato sin introducir claves hermenéuticas extrañas al texto, le sorprenderá la austeridad de la presentación y la ausencia de todo elemento que revele los sentimientos de los actores o tenga en cuenta los de los lectores.

Pero la atención del narrador no se centra tampoco en el acontecer histórico. En este sentido llama la atención precisamente el fragmento que narra la conspiración y la traición (Mc 14,1.2.10.11) y que, por la indicación de la fecha de la muerte, podemos considerar con alto grado de probabilidad como no perteneciente al relato primitivo. En ese caso no existe en efecto el menor intento de presentar los hechos en una relación histórica o de indicar al menos las motivaciones del sanedrín y del traidor. El primero que se refiere a una reunión de los adversarios, a un diálogo entre los sumos sacerdotes y Judas, es Mateo. Lo que encontramos en el Evangelio de Marcos y lo que, basados en él, podemos suponer, existía en el relato primitivo, es un simple sumario de los hechos fácilmente deducible sobre la

base del mismo desarrollo de los acontecimientos; nada más. Se sabía que el sanedrín había prendido a Jesús valiéndose de un golpe de mano antes de las fiestas y que, para poder encontrarlo y reconocerlo, sus esbirros se habían servido de un discípulo de Jesús, Judas. Era pues necesario que esa decisión la hubieran tomado con anterioridad y que se hubieran puesto de acuerdo con Judas. Eso y solo eso es lo que encontramos en los cuatro versículos de Marcos (14,1.2.10.11), que no describen circunstancias ni describen hechos sino que indican simplemente lo que podía deducirse sin más.

El verdadero objetivo, incluso el del relato primitivo, no era por consiguiente, relatar unos hechos sino anunciar lo que aconteció en la pasión según la voluntad de Dios. Al servicio de ese objetivo se puso la *fundamentación* de los hechos *en el Antiguo Testamento*, un elemento presente ya en el antiguo relato y que en el Evangelio de Marcos se convirtió en algo esencial.

Llegados a este punto debemos distinguir usos del Antiguo Testamento muy diferentes. Se puede aludir a la Sagrada Escritura sin referirse a un texto concreto (Mc 14,21.29). Hay una cita expresa (sólo en Mc 14,27): "heriré al pastor" y una cita completa sin fórmula introductoria de citación (las últimas palabras de Jesús en Mc 15,34). Habría que mencionar además los textos en los que la utilización de ciertos términos importantes del Antiguo Testamento sugieren a la mente del que los conoce una relación con los textos en que aparecen sin que se aluda expresamente a la "Escritura": el reparto de los vestidos se narra de acuerdo con Sal 22,19; la escena del vinagre ofrecido al agonizante como bebida, de acuerdo con Sal 69,22. En el caso de las burlas de que el crucificado es objeto, los significativos movimientos de cabeza de los viandantes dependen con toda claridad de Sal 22,8; y en el de los malos tratos recibidos después del interrogatorio, los salibazos y los golpes dependen seguramente de Is 50,6. Hay otras referencias menos claras: la alusión a los dados, ¿es introducida como cumplimiento de la frase de Is 53,12: "fue contado entre los malhechores"?; las injurias de los ladrones en Mc 15,32, ¿contemplan el salmo que habla de las injurias "de los que te injurian" (Sal 69,10)? Cuando se leen los salmos que mayor material han proporcionado a la historia de la pasión (Sal 22; 31 y 69) llama la atención que en los tres se hable de un grito (Sal 22,25; 31,23; 69,4). Lo mismo que se configuró narrativamente el momento de la muerte de Jesús sobre la base de esos textos (un hecho que resulta evidente), es posible que las descripciones que acompañan a esas frases de los salmos tuvieran su importancia a la hora de describir la escena de Getsemaní. Podemos preguntarnos, en fin, si la presentación que hace del traidor uno de los comensales de Jesús ("el que come conmigo": Mc 14,18) no dependerá en cierto modo de Sal 41,10: "el que come mi pan".

Las cuatro referencias veterotestamentarias indicadas en primer lugar (reparto de los vestidos, el vinagre como bebida, las burlas y los malos tratos) son fácilmente reconocibles pues en ellas se utilizan términos precisos. No ocurre lo mismo con los otros casos mencionados; las referencias

resultan en ellos menos seguras. A pesar de ello, no es fácil rechazar la posibilidad de que haya referencias al Antiguo Testamento cuando se considera que lo que se buscaba en las Escrituras no eran textos probatorios, sino que los textos veterotestamentarios relacionados con determinados sufrimientos fueron leídos desde un principio como historias de la pasión de acuerdo con una relación intrínseca entre ambas realidades. Una prueba evidente en este sentido nos la ofrece el hecho de que en los otros Evangelios aumentó considerablemente la coloración veterotestamentaria de los hechos[324] sin que se utilizaran citas expresas. En la historia de la pasión no se hicieron necesarias citas que sirvieran de reflexión ante los hechos según el modelo de las introducidas por Mateo en la exposición de la vida de Jesús; lo único que hizo falta fue más bien una presentación de los hechos desde la perspectiva de la historia de la salvación. Los textos del Antiguo Testamento sobre sufrimientos eran leídos como fuente decisiva para la historia de la pasión.

A estas alturas de nuestro estudio no podemos evitar por más tiempo la siguiente cuestión: saber si estas exposiciones coloreadas desde el Antiguo Testamento deben ser interpretadas en su conjunto como representaciones que no responden a la historia. Resulta indudable que en algunos textos la pasión es simplemente enriquecida mediante el Antiguo Testamento. Los textos bíblicos han creado Historia. Este juicio se puede aplicar por ejemplo al texto de Mateo que habla de las 30 monedas de plata, precio de la traición (Mt 26,15); el evangelista no se ha preocupado de verificar el dato; la ha leído sin más en la Escritura, concretamente en el mismo texto que había proporcionado cierto material a la historia de Judas narrada en Mt 27,9, es decir, Zac 11,12.13. Pero sería erróneo aplicar este juicio a todos los hechos presentados como cumplimiento del Antiguo Testamento. Sobre la base de razones históricas de carácter general hemos de conceder a muchos de ellos un alto grado de verosimilitud en relación con su historicidad. Las Digesta[325] demuestran que los soldados tenían derecho a los vestidos del delincuente; las burlas son verosímiles y los malos tratos se pueden presumir con toda facilidad. Pero en último término, todos estos datos eran introducidos en la narración porque se reconocía en ellos la voluntad de Dios manifestada en la Escritura, sin que importara demasiado si eran conocidos, objeto de conjeturas o simplemente inventados. Apoyados en la tradición del Cireneo o en los conocimientos sobre las ejecuciones realizadas habitualmente se hubiera podido decir muchas más cosas sobre la crucifixión. Si a pesar

[324] Sobre el dato introductorio acerca de las intenciones del sanedrín, Mateo 27,3ss construye un relato sobre la asamblea y las conclusiones de la misma: "tote *synēchthēsan* hoi archiereis kai hoi presbyteroi... kai *synebouleusanto*... "Este relato tiene claramente su origen en Sal 31,14: "en tō(i) *synachthēnai* autous hama ep' eme tou labein tēn psichēn mou *ebouleusanto*. La burla de los viandantes, que ya había sido presentada por Marcos según el Sal 22, es narrada por Lucas con las siguientes palabras: "heistēkei ho laos *theōrōn exemyktērizon* de kai hoi archontes" que, sin duda, ha compuesto según Sal 22,8: "hoi *theōrountes* me *exemyktērisan* me".

[325] Digesta 48,20.6.

de estas posibilidades no se dio al relato una forma más barroquizante, habría que pensar que los narradores se limitaron a incluir en la narración aquellos hechos que eran interpretados desde la perspectiva de la historia de la salvación porque podían ser objeto de una prueba de Escritura. En este sentido llama poderosamente la atención que ninguno de los sinópticos se refiera al momento mismo de la crucifixión a pesar de que el salmo clásico de la pasión, Sal 22, menciona expresamente la acción de taladrar las manos y los pies (Sal 22,17); a ese dato se refieren únicamente las narraciones pascuales de Lucas y Juan (Lc 24,39 y Jn 20,25.27); habría que preguntarse si el silencio de los relatos de la pasión sobre ese punto concreto, a pesar de la posibilidad real de demostrarlo con una prueba de Escritura, no tendría que hacernos pensar que los primeros narradores de la pasión se imaginaron otra forma de crucifixión según la que el cuerpo habría sido fijado a la cruz con cuerdas. Nos encontramos ante una nueva prueba de que en un principio se mantenía una gran reserva a la hora de inventar cosas sobre la pasión que, aún cuando pudiera ser objeto de una prueba escriturística, estaba en contradicción con lo que se sabía sobre la misma. Así pues, no siempre se pueden sacar conclusiones sobre la historicidad de lo relatado por el simple hecho de que el motivo utilizado encuentre un fundamento bíblico.

Si estas reflexiones generales sobre el empleo de motivos veterotestamentarios son válidos tanto en el caso del Evangelio de Marcos como en el de la primitiva presentación de la pasión que hemos podido creer concluir sobre la base de ese Evangelio, debemos preguntarnos ahora por el *sentido de la pasión en Marcos*. Como hemos demostrado, Marcos contaba de antemano con buena parte del material. Si se quiere descubrir la orientación dada por Marcos al material recibido de la tradición es necesario analizar aquellas piezas en las cuales es posible demostrar la existencia de diferencias entre la elaboración de ese evangelista y el relato más antiguo. En mi opinión serían tres las piezas que entrarían dentro de este punto:

1. Marcos antepone al texto de la Ultima Cena una leyenda introductoria que la convierte en comida pascual (Mc 14,12-16)[326]. Este cambio no responde a motivaciones literarias que permitan concluir apoyados en ella cuál fue la voluntad del escritor. Es evidente que la introducción de la misma fue determinada más bien por el culto. En ella se revela el interés de algunas comunidades que consideraban la cena como continuación de la comida pascual de los judíos[327]. Dicho fenómeno no tiene por qué haberse limitado a las comunidades de Palestina y Siria. Podría pensarse que ese ritual era utilizado también en otros lugares por comunidades cuyos miembros procedían de la diáspora judía surgiendo así el interés a que nos hemos

[326] Cf. *supra* p. 180.

[327] Cf. E. Schwartz, *ZNT* (1906) 23s; Bultmann, op. cit., 307s. Más adelante estudiaremos el relato mismo de la Cena Pascual, en cuyo juicio difiero sustancialmente del resto de los intérpretes.

referido. Marcos habría satisfecho posteriormente esa interpretación asumiendo la susodicha leyenda creando así una contradicción entre la introducción legendaria a la cena y el relato de 14,22-25; Lucas habría sido el encargado de resolver más tarde dicha contradicción.

2. Marcos sustituyó la narración de la aparición del resucitado a Pedro por la leyenda del sepulcro vacío. Esta es en mi opinión la mejor solución al enigma planteado por la conclusión del Evangelio de Marcos[328]. Supongo en efecto que la primitiva historia de la pasión daba cuenta de una o más apariciones del resucitado a Pedro y al resto de los discípulos. El tenor de Mc 14,28 exige que dicha narración existiera en el relato primitivo. 1 Cor 15,5 permite concluir la existencia de la misma en época temprana. Una huella de su existencia puede reconocerse en Lc 24,34 y, apoyados en Jn 21 y en el Evangelio de Pedro, podemos hacernos una idea de cómo era dicha narración. Supongo, además, que Mc 16,8 es el final del Evangelio de Marcos y, por consiguiente, que la lectura ofrecida por los manuscritos Vaticano, Sinaítico y Sirosinaítico representa el texto en su integridad. En tal caso las palabras finales no tienen un sentido sicológico sino literario: "Las mujeres no dijeron nada a nadie del miedo que tenían". Lo cual quiere decir que la historia del sepulcro vacío era desconocida en muchos ambientes. Ciertamente no fue Marcos el creador de dicha historia y su conclusión; se trata de una leyenda independiente cuyo sentido era demostrar la resurrección mediante el sepulcro vacío. Que se trate de un relato originariamente aislado de cualquier contexto nos lo demuestra la referencia a las mujeres al principio del mismo lo cual resulta superfluo después de la referencia a ellas en 15,47. En la historia aparecen tonos auténticamente legendarios: la preocupación de las mujeres por cómo moverán la piedra; la intervención milagrosa que resuelve esa preocupación: la piedra ha sido removida; la interpretación celestial del conjunto ofrecida por el ángel y, por último, la huída de las asustadas mujeres. Esta conclusión formaba parte de la antigua leyenda[329]; no formaba parte, sin embargo, el encargo recibido (16,5): en este punto el evangelista parece haber unido la leyenda del sepulcro con las tradiciones existentes en la comunidad.

[328] Del debate más reciente sobre este punto, menciono los siguientes trabajos sin tomar posición por lo que a los resultados de los mismos se refiere: Albertz, "Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte" *ZNW* (1922) 259-269; Lyder Brun, *Die Auferstehung Christi in der urchristlichen Uberlieferung* (1925); Bickermann, *Das leere Grab*, *ZNW* (1924) 281-292; Lindton, "Der vermisste Markusschluss", *Th. Bl.* (1929) 229-234; Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le Christianisme primitif.* Col. Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences religieuses XLVII (1933) 173ss. Cf., además, Bultmann, op. cit. y los comentarios de Klostermann y Hauck.

[329] La afirmación de que por de pronto (hasta la muerte del taumaturgo) no se habría vuelto a narrar un milagro particularmente misterioso se encuentra también en los Apophthegmata Patrum después de ciertos milagros de resurrección de muertos: Sisoes 18; Gelasio 3. En este caso, sin embargo, el silencio parece ser consecuencia de un deseo fundado en razones personales; a pesar de ello, existe también el deseo de explicar por qué un milagro de este tipo no ha llegado a conocimiento de todos.

Es evidente que en la comunidad circulaban diversas tradiciones sobre apariciones de Jesús creadas por la fe pascual o que incluso pretendían provocar esa fe. Las apariciones no fueron una experiencia reservada únicamente a los discípulos y no tuvieron lugar sólo en Galilea. También Santiago, el hermano del Señor, fue constituido testigo de la resurrección. Los cristianos de la época de Pablo conocían ese dato (1 Cor 15,5). Y si la historia de Emaús (la única leyenda pascual del Nuevo Testamento que, junto con la del sepulcro vacío, se ha conservado en estado casi puro[330]), alude a dos seguidores de Jesús no pertenecientes al grupo de los Doce, ese hecho revela que ya en la antigua tradición eran varios los lugares relacionados con las apariciones. Así pues, la aparición a Pedro no fue el único elemento determinante para las apariciones pascuales. La fe pascual, la convicción de que Jesús estaba junto al Padre y habría de volver de nuevo, se habría mantenido de forma idéntica en uno y otro caso. Un acontecimiento pascual central tuvo que dar expresión por consiguiente al hecho, fácil de imaginar desde presupuestos judíos, que el cuerpo de Jesús no había permanecido en el sepulcro. Pablo no apoya todavía la predicación del mensaje pascual en ese hecho pues el kerigma que se le había transmitido no decía nada al respecto. Pero es lógico (fundados siempre en las mencionadas concepciones judías) que también en círculos judíos se formara una leyenda sobre el sepulcro vacío a la hora de relatar las apariciones del Resucitado. También es lógico que dicha narración, que era fundamental pues tenía como escenario el mismo sepulcro y constituía el presupuesto de todas las apariciones, llegara a ser más importante que las otras tradiciones. Marcos aceptó esa leyenda del sepulcro en lugar del relato sobre la aparición a Pedro. Su conclusión sólo describía de hecho el efecto del mensaje del ángel en unas personas sencillas y aclaraba, además, por qué no se había sabido nada hasta entonces sobre el sepulcro vacío. Dicha conclusión se convierte en conclusión del Evangelio. Pero Marcos alude también a las apariciones: el mensaje del ángel repite la promesa de 14,28 añadiendo: "Allí lo veréis"[331]. Tal indicación traspasa los límites del libro e introduce en la totalidad de la primitiva experiencia cristiana del Resucitado.

La leyenda del sepulcro no es, por consiguiente, obra de Marcos y por ello, no puede servirnos a la hora de descubrir el sentido de la pasión en

[330] Cf., en este mismo sentido, Bultmann, op. cit., 310. Hay que suponer que, al ser asumida en un Evangelio, la leyenda ha sido unida al resto del material. Esta es la función de Lc 24,21b (ó 22) hasta el v. 24. La antigua leyenda de Emáus no ha pretendido únicamente dar cuenta de una primera aparición, sino además de un primer anuncio.

[331] Que Mc 16,7 ha sido añadido puede ser deducido del contexto, pues 16,8 conecta con 16,6. Si las mujeres "salieron huyendo del sepulcro, de temblor y desconcierto que les entró", esto no puede ser considerado como la consecuencia de unas palabras de consuelo que intentaban consolarlas y les prometían una explicación, sino la consecuencia de un acontecimiento enigmático, es decir, tal y como había sido narrado en 16,6. La leyenda no podía concluir tampoco con la desobediencia de las mujeres a la orden celestial sin referirse a un castigo provocado por esta desobediencia. Las cosas cambian mucho si el mandato de 16,7 no hubiera existido; en tal caso, v. 16,8 trataría no de una desobediencia, sino de un temor humano.

este evangelista, objetivo que nos habíamos propuesto más arriba. En este como en otros muchos casos Marcos ha sido transmisor, no creador.

3. El tercer texto en el que podemos imaginar la mano del evangelista es la escena ante el sanedrín. En este caso, el texto de 14,59 ("Pero ni en esto concordaban sus testimonios") denuncia una incongruencia: se menciona y se documenta un aspecto de la acusación; pero esto no parece suficiente pues es necesario aludir a otro motivo. Nos encontramos por lo tanto no ante una narración unitaria sino ante una combinación de motivos. Resulta difícil establecer los elementos del primitivo relato[332]; pero sí que es posible determinar el motivo que el evangelista Marcos quiere resaltar, a saber, la confesión en la mesianidad de Jesús que en su narración es la que precipita las cosas. No conviene anticipar la cuestión de la verdad histórica de esa discusión; si Jesús se presentó entonces como Hijo del Hombre que debía ser exaltado en breve y que habría de volver y en qué sentido lo hizo. Difícilmente podían disponer los cristianos de testimonios auténticos sobre una discusión de ese calibre. El fundamento histórico lo ofrecía el dato transmitido por la tradición y facilitado posiblemente por Alejandro y Rufo (Mc 15,21) sobre la ejecución de Jesús como pretendiente mesiánico. Pero lo que Marcos quiere exponer en 14,61-63 es que, en medio de toda clase de oprobios, Jesús resplandecía por su grandeza supraterrena; en ese destino de delincuente se revelará al mundo su futuro de gloria. Nos encontramos ante el primer momento culminante de la historia de la pasión de Marcos; un momento reconocible como tal con toda claridad sobre la base de aquellos elementos que, en oposición total a ese mensaje, se revelan como enemistad del mundo hacia Jesús: el juicio del sanedrín, postulado indiscutible del narrador; los malos tratos deducidos de Is 50,6[333]; la triple negación de Pedro

[332] Cf. *supra* p. 182.

[333] También en este caso hay que ir más allá de las consideraciones históricas, es decir, de si se trataba de una costumbre o era un simple pasatiempo (cf. Rudberg, *ZNW* (1925) 307; Van Unnik, *ZNW* (1930) 310); también hay que evitar escrúpulos históricos, es decir, querer saber si esto debe ser atribuido realmente a los miembros del sanedrín o no tendría razón Lucas que hace que los guardines se entretengan de este modo antes de que comience el interrogatorio (Lc 22,63-65). Es posible que Lucas tuviera estos mismos escrúpulos y que, por ello, cambiara el relato. Marcos no se los planteó; su intención al introducir esta observación era la de acentuar que también en este caso, entre la burla y la vergüenza, se volvió a cumplir la Escritura, es decir, se ha realizado la voluntad de Dios: "ton nōton mou edōka eis mastigas tas de siagonas mou eis rapismata to de prosōpon mou ouk apestrefa apo aischynēs emptysmatōn (Is 50,6). La petición "profēteuson" no se puede interpretar, como se hace frecuentemente, desde Mateo y Lucas en el sentido de "adivina quien te ha pegado", sino como una petición irónica dirigida al supuesto hombre de Dios: "Danos un oráculo de Dios sobre ti". La narración de la acción de taparle la cara debe ser posiblemente el cumplimiento de la última frase de la cita bíblica: no puede sustraerse a los salivazos infamantes porque le habían vendado los ojos. La acción de tapar los ojos no va unida, pues, a los golpes, sino a los salivazos. La escena aparece así, junto con el juicio y la negación, en vigorosa oposición a la autorevelación de 14,62. El juicio de Bultmann, op. cit., 293 sobre la "poca fortuna" del emplazamiento de la escena responde a un interés histórico, pero no al "genos" del relato que se interesa por el "cumplimiento", no por la historicidad.

que, ya desde el relato primitivo, formaba parte del material tradicional[334].

El segundo momento culminante es la escena de la muerte de Jesús. Aquí hemos de referirnos ante todo a las *últimas palabras de Jesús*. Que el narrador les atribuye particular importancia se deduce del malentendido de los oyentes que confunden el Eloi o Eli, "Dios mío", con una invocación al profeta Elías. Este hecho recuerda los malentendidos suscitados en el Cuarto Evangelio que contribuyen siempre a aumentar el valor y el sentido de las palabras a las que se refieren cuya intelección está cerrada a los hombres. En tal caso hay que descartar a priori la opinión tan discutida de que el último grito, "Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?" es la expresión máxima de la duda de Jesús, de su derrumbamiento. Los que interpretan así ese grito se imaginan a un reportero interesado únicamente en la historia y que, por ello mismo, transmite fielmente a la posteridad incluso aquellos datos negativos y con posibilidades de volverse contra el cristianismo. Pero un reportero de este tipo no ha existido de hecho ya que toda la historia de la pasión fue escrita para edificar y no para desconcertar a los cristianos. Un narrador que resalta las palabras de Jesús en el modo que lo hace nuestro evangelista, es decir, que da cuenta de la mala interpretación de que fueron objeto por parte de los oyentes, es imposible que las haya comprendido el mismo como expresión del derrumbamiento de Jesús. La misma forma literaria de la historia de la pasión excluye ya una interpretación así que, por otra parte, resulta imposible cuando se consideran los contenidos. Las últimas palabras de Jesús son en efecto el inicio de Sal 22, es decir, el salmo que había descubierto a los cristianos de forma absoluta el sentido de la pasión y de cuyas palabras se había servido el narrador pocos versículos más arriba para referirse a las burlas de los viandantes (Mc 15,19; Sal 22,8). El hombre que introduce este grito tomado de una oración judía compuesta en circunstancias especialmente difíciles no pretende expresar una oposición impía a Dios. En los labios de un moribundo, una expresión bíblica traduce la conformidad de esa piedad bíblica a la voluntad de Dios en toda circunstancia. Pudo ocurrir que se supiera que Jesús había recitado estas palabras del salmo antes de morir; dicha información pudo haber sido facilitada por los que lo habían oído; también pudo ocurrir que se quisiera ver el cumplimiento de Sal 22 hasta en los últimos momentos de la vida de Jesús y que, debido a ello, se pusiera esa expresión en sus labios de agonizante. Pero ese grito no expresa en ningún caso una desconfianza amasada en la duda. Las palabras de la Biblia son siempre expresión de fe.

Estas últimas palabras de Jesús produjeron ya escándalo en el seno del cristianismo primitivo signo de que era difícil captar el significado simbólico de la expresión bíblica. Lucas las sustituyó por una expresión más mitigada, tomada de otro salmo de sufrimiento (Sal 31,6). El Evangelio de Pedro las corrigió en el siguiente sentido: "Fuerza mía, fuerza mía, ¿por qué me has

[334] Cf. *supra* p. 182.

abandonado?" El manuscrito D cambió el texto de Marcos y escribió: "¿Por qué me has censurado?" Pero todos esos cambios no son otra cosa que interpretaciones inadecuadas cuyo origen se sitúa en una visión de los hechos incapaz de captar el sentido de la expresión bíblica en cuanto tal.

A las últimas palabras de Jesús sigue la escena en que se le ofrece vinagre para apagar la sed. El hecho vuelve a aparecer como cumplimiento de la Escritura que es en este caso Sal 69,22[335]. A él sigue la referencia al grito proferido por Jesús y al que aluden los tres salmos de sufrimiento a que nos hemos referido[336]. El fenómeno producido cuando murió Jesús, el rompimiento del velo del templo, no puede ser interpretado sobre la base del Evangelio de Mateo; tampoco pueden serlo las burlas proferidas por los que lo maltrataban[337]. En ese Evangelio el rompimiento del velo del templo es un signo cósmico unido a otros (los seísmos, la apertura de los sepulcros, la resurrección de muertos) y ha de ser interpretado desde ellos. En el Evangelio de Marcos tal signo aparece como signo "único" y tendría que ser interpretado también desde sí mismo si no apareciera junto a la narración de otro hecho que, analizado correctamente, es considerado también como "signo" *y* del que se deduce incluso el sentido del rompimiento del velo del templo; se trata de la confesión del centurión. Este reconoce en Jesús al Hijo de Dios (no a un hijo de los dioses); dicho reconocimiento constituye un milagro pues va más allá de lo "humana e históricamente posible". Nadie comprendió el alcance de esta afirmación mejor que Lucas quien sólo permite que el centurión reconozca lo que de hecho podía reconocerse humanamente: que aquel hombre era realmente justo. En tal caso se piensa únicamente en el milagro sicológico conocido en muchos relatos de martirios y según el cual el mártir vence al verdugo. En Marcos se trata de un milagro mayor: el perdón otorgado por el Salvador a un infiel en la hora de su agonía. Quienes actúan aquí no son la palabra y la fuerza de un hombre sino la fuerza salvadora de este moribundo en cuanto totalidad[338]. El relato del perdón otorgado no es por consiguiente una leyenda edificante que habría servido para adornar la muerte de Jesús, sino la última prueba de su misión sobrenatural y, en cuanto tal, un "signo". Se convierte el primer gentil; sus palabras son la respuesta del mundo pagano ante la muerte de Jesús.

[335] Tampoco aquí se puede caer en el error de interpretar el texto según Mateo y poner en boca de los que se burlaban de él, por ejemplo, la afirmación "afete idōmen ei erchetai Ēlias" (como hace sy^s), para convertirlo en un rechazo del vinagre: "Deja, veremos si viene Elías". El "afete" es semejante a nuestro "espera" y es añadido a la 1ª persona del imperativo (Moulton, *Einleitung in die Sprache des Neuen Testaments* 276). El que le da a beber vinagre quiere alargar la vida del delincuente, aunque según Sal 69,22 ésta bebida ha de ser considerada como un tormento, no como un alivio.

[336] Cf. *supra* p. 184.

[337] Cf. la nota 333.

[338] Así pues, "houtōs" no hace referencia a un acontecimiento único, como ha interpretado D ("houtōs auton kraxanta"), sino a todo lo que ha sido descrito (cf. Lucas: "to genomenon").

El rompimiento del velo del templo se convierte así en paralelo de este hecho. Se trata de la respuesta del judaísmo. Mientras que los judíos tienen únicamente palabras de desprecio para el moribundo, el antiguo lugar santo de los judíos da testimonio de que en su muerte ha tenido lugar algo decisivo. Es muy posible que el evangelista encontrara dicho material en la tradición judía[339] según la cual, cuarenta años antes de la destrucción del templo, se abrirían sus puertas milagrosamente; ello constituiría un signo de la inmediata llegada del numen[340]. Marcos no parece querer entender el fenómeno de ese modo y lo interpreta simplemente como reacción del lugar santo ante el gran acontecimiento de la salvación. El evangelista concede así a la muerte de Jesús el relieve que le pertenece: judaísmo y paganismo reconocen el alcance del momento.

Puesto que nos venimos refiriendo al sentido que los narradores dieron a la historia de la pasión debemos referirnos también a los relatos de la pasión de los otros Evangelios, si bien no vamos a ocuparnos de los elementos típicos de tales libros.

Según su costumbre, Mateo ha eliminado ciertos detalles racionalizando así la leyenda del encuentro de la sala (Mt 26,17-19). Ha aclarado o añadido algunas cosas y se ha apartado así a veces del sentido de las palabras en Marcos[341]. La mayor claridad de forma del Evangelio de Mateo puede convertirse en una tentación para el intérprete que intentaría, por ello mismo, explicar el texto de Marcos según el modelo del de Mateo. Este ha ampliado, por último, el material de la pasión introduciendo detalles leídos en el Antiguo Testamento: las treinta monedas de plata, la hiel en la bebida, la forma tan extensa de la burla de los viandantes (Mt 26,15; 27,34.43). La ampliación del material realizada por Mateo se debió además a la aceptación de leyendas o retoques legendarios de la tradición; es el caso del nombre y la muerte del traidor, el lavatorio de manos de Pilato, la guardia del sepulcro y sus comentarios (26,25; 27,3-10.24.25.26.62-66; 28, 11-15). Tales tradiciones habían nacido ya en la comunidad[342]. Aún sin

[339] Yoma pal. 43c; Yoma bab. 39b; Flavio Josefo, *Bellum judaicum* VI [1] 293; cf. además Tácito, *Historia* V 13.

[340] En el caso de que Marcos sea un testimonio de esta tradición, es difícil poder datar su Evangelio antes del año 70, pues la tradición del signo de la desgracia en el templo sólo pudo haber entrado en círculos más amplios después de que la catástrofe demostró su verdad. También la leyenda del sepulcro apunta, en mi opinión, a una época en la que no era posible comprobar los casos sin sitio, pues de otro modo existirá alguna referencia al mismo.

[341] Simple aclaración: 26,3.57 la mención de Caifás; 26,27 "bebed todos de él" en discurso directo; 26,49 "chaire" en el saludo de Judas, etc. Cambio de sentido frente a Marcos: 26,68 interpreta el saludo "profēteuson" en el sentido de que Jesús debía adivinar con la cara tapada quién le pegaba (puesto que esta misma interpretación aparece también en Lc 22,64, no puede tener su origen en el Evangelista, sino que debería estar muy extendida en la comunidad); 27,29 hace del "kalamos", primero un atributo de majestad y sólo luego se convierte en instrumento de suplicio; en 27,49 la afirmación "afes idōmen" es pronunciada en el sentido de impedir que le den a beber vinagre; 27,57 relaciona la invocación del centurión con el seísmo.

[342] A estos elementos pertenece, tal vez, la conclusión de la historia de la negación que aparece en Mt 26,75 y Lc 22,62, según un estilo muy marcado: "kai exelthōn exō eklausen

poderlas aceptar en su totalidad, Mateo determinó su emplazamiento. La breve alusión a la muerte de Pilatos debe ser entendida así, según hemos indicado más arriba[343] (Mt 27,19). Incluso los milagros ocurridos después de la muerte de Jesús (Mt 27,51-53) son simplemente indicados; en este hecho reside la falta de claridad en el problema de la fecha: los muertos salieron de los sepulcros, abiertos milagrosamente, ya el mismo Viernes Santo, pero sólo después de la Resurrección de Jesús fueron a la Ciudad Santa donde se aparecieron a muchos. El mismo relato de la Pascua en 27,2-4 se contenta con simples indicaciones: un ángel del cielo corre la piedra del sepulcro de Jesús y se sienta sobre ella; no se dice, sin embargo, que Jesús hubiera salido del sepulcro.

Nos encontramos por consiguiente ante variaciones que no demuestran otra cosa que la continuación viva de la tradición reflejada en esta labor de ampliación o reducción de la misma. De ello no podemos concluir que en Mateo se dé una nueva interpretación de la historia de la pasión. Pero a pesar de ello, creo encontrar otra serie de variaciones que la evidencian y que es en concreto una *interpretación cristológica* de los hechos. Este fenómeno se revela claramente en un detalle insignificante: en Mt 25,27 se afirma que José de Arimatea "también se había hecho discípulo de Jesús"; Marcos afirmaba que también él esperaba el reino de Dios. En este caso se percibe que el texto más tardío evidencia la vinculación de la comunidad cristiana con la persona del Maestro. También la referencia al escándalo de los discípulos debe interpretarse, no como un escándalo puro y simple, sino como un escándalo por mi causa (Mt 26,31.33); lo mismo puede decirse de la petición de Jesús de que velaran con él (Mt 26,38.40). Una indiscutible interpretación cristológica se revela además en la oposición tan enfática entre Barrabás y Jesús reflejada en Mt 27,17.20-22.

Pero un elemento típico de la pasión de Mateo, y sólo de ella, lo constituye la referencia a determinados momentos de altísima significación cristológica; en ellos aparece Jesús, incluso en medio de sufrimiento, como el Hijo de Dios dotado de poder, dueño de su destino. El mensaje al dueño de la casa es "se acerca mi hora" (26,28); es el mismo Jesús quien da la señal de su apresamiento al afirmar: "Amigo, haz aquello para lo que has venido" (26,50)[344]. Jesús frena el celo del discípulo que quiere sacar la espada diciéndole que podría disponer de todos los ejércitos de ángeles, pero que tiene

pikrōs". También esta frase que en cualquier caso falta, en muchos testigos de la versión ítala, podría tener su origen en la comunidad.

[343] Cf. *supra* p. 119s.

[344] Deissmann, *Licht vom Osten* (4ª edic.) 100ss, se ha pronunciado claramente por la interpretación de "ef'ho parei" como una pregunta, ofreciendo como prueba la inscripción que aparece con frecuencia en los vasos "ef'ho (o "hō(i)") parei eufrainou". Pero tampoco la interpretación de esta inscripción como pregunta es muy segura: cf. Spiegelberg, *ZNW* (1929) 341ss. En el milagro 5 de Epidauros, al padre del muchacho mudo (Herzog, *Philologus Suppl.* XXII 10) se le pregunta si pretende presentar ofrendas: "tychonta et'ha paresti": el uso relativo tampoco es extraño, por tanto, en el lenguaje no literario, y, en consecuencia, Mt 26,50 podría ser entendido en este sentido. Una pregunta en labios de Jesús en este momento tendría sólo

que cumplirse la Escritura (26,52-54). La frase contra el templo, que en Marcos es una profecía sobre el nuevo templo "no edificado por hombres", se convierte en Mateo en expresión del poder de que Jesús puede disponer: "Yo puedo derribar el santuario de Dios y reconstruirlo en tres días" (26,61); nada se vuelve a decir sobre la discrepancia de los adversarios respecto a ese testimonio (cf. ¡Mc 14,59!). El sumo sacerdote plantea la cuestión sobre el Mesías, no como un modo de pasar a otra cuestión, sino para sacar las consecuencias pertinentes de la respuesta de Jesús a la misma[345]. Y al juramento solemne no responde Jesús con la profecía del Hijo del Hombre (cf. Mc 14,62) sino anunciando: "*Desde ahora* veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha del poder" (Mt 26,64): el Señor de la Iglesia se sentará ahora a la derecha de Dios y actuará en el mundo.

Esta exposición de los hechos no puede acabar con el simple anuncio de las apariciones en Galilea; el Resucitado debe manifestarse él mismo como aquel a quien ha sido dado todo poder, somete a todos los pueblos y está con los suyos hasta el final del mundo (28,16-20). La historia de la pasión de Mateo se convierte así en revelación cristológica.

Casi no hace falta decir que, aún manteniéndose en los límites de la tradición, Mateo ha presentado la pasión desde una perspectiva que, al reelaborar esa tradición con mayor libertad, se ha convertido en dominante en el Cuarto Evangelio. Juan ha expuesto a su manera la iniciativa de Jesús en el momento del prendimiento; su dignidad soberana durante el proceso; la victoria de su vuelta al Padre. Es ésta una labor propia del evangelista; pero el Evangelio de Mateo nos permite concluir que los presupuestos de la misma estaban ya en la comunidad. La iluminación cristológica del conjunto del relato en Mateo es ciertamente obra suya (otras variaciones del mismo Evangelio habían sido obras de la comunidad y Mateo se limitó a transmitirlas), pero la reelaboración se adecua sin duda alguna a la cristología de la comunidad, que no se conforma con ver la mano de Dios en la pasión, sino que, además, desea adorar la gloria de Cristo.

Muy distinta es la orientación que Lucas da a la historia de la pasión. Al intérprete se le impone la urgente necesidad de convencerse del sentido de la concepción de este evangelista. Al igual que los otros sinópticos, Lucas trabaja de forma independiente. Se puede esperar por tanto que revele con claridad su interpretación del material recibido. Pero conocer la concepción general de este evangelista es un presupuesto indispensable para ciertas cuestiones particulares de interpretación.

Al igual que Mateo, Lucas es testimonio evidente de que la historia de la pasión y de la pascua continuó su desarrollo dentro de la comunidad. Los

significación novelística. Lo mismo puede decirse de la traducción: "Es para esto para lo que estás aquí". La exhortación "pon manos a la obra" tiene un sentido más profundo y ha de ser preferido, por ello, en el caso de Mateo.

[345] Mc 14,61: "palin ho archiereus eperōta auton"; Mt 26,63: "kai apokritheis ho archiereus eipen autō(i)" ("apokritheis" falta en muchos testigos egipcios).

mensajeros que solicitan la sala son mencionados con sus nombres en Lc 22,8; el influjo del Antiguo Testamento continúa aumentando: las burlas son presentadas en Lc 23,25 según Sal 22,8[346] y se incluye la escena de Herodes, que para la marcha de los hechos no tiene ninguna importancia, porque basándose en Sal 2,1ss se concluyó que Herodes y Pilato habían hecho las paces (Lc 23,12)[347]. Pero lo más importante es que con Lc 24,6[348], en la historia de la pascua el interés se ha desplazado de las apariciones de Galilea a las ocurridas en Judea. Se crea así el espacio necesario, no sólo para la constitución de la comunidad de Jerusalén, sino, sobre todo, para la leyenda pascual sobre los discípulos de Emaús que, como ninguna de las otras historias de pascua, presenta la superación del enigma de la cruz mediante la fe pascual; dicha leyenda se refiere sin embargo a una experiencia ocurrida fuera del círculo de los discípulos y, por esa razón no fue acogida en ninguno de los otros textos canónicos.

Tales cambios hay que atribuirlos más al crecimiento de la tradición dentro de la comunidad que a una peculiaridad de Lucas. Como tarea peculiar del evangelista en la historia de la pasión hay que considerar, ante todo, como ocurre en el resto del Evangelio, todos aquellos elementos puestos al servicio de la historización de los hechos, es decir, Lucas elabora un contexto fácilmente detectable y comprensible; a esta tarea dedica Lucas sus esfuerzos como no lo hizo ningún otro evangelista, incluso al presentar la actividad de Jesús. Ese esfuerzo supuso la superación del problema de los desacuerdos sobre fechas e introduce en Lc 22,1.7 una indicación de carácter general que habla de la "proximidad" y de la "llegada" de la fiesta de la Pascua. Lucas ha incluido además con toda evidencia la cena en el contexto de una comida pascual (22,15-18); más adelante nos referiremos a la influencia de este hecho en la historia del texto de la Eucaristía. El evangelista ha prestado incluso cierta atención a los aspectos técnicos en el tema de la traición y del interrogatorio: el prendimiento debía realizarse "lejos de la turba" (22,6) y por ello era necesario que el traidor conociera el paradero habitual de Jesús durante la noche (21,37; 22,39). El sanedrín sólo se puede reunir por la mañana (22,66) y los malos tratos infligidos a Jesús durante la noche no proceden de los consejeros sino de los servidores (22,63-65). Ante Pilato se presenta una acusación en toda regla (23,2). Las tinieblas que cubrieron la tierra en el momento de la muerte de Jesús son consecuencia del oscurecimiento del sol; el rompimiento del velo es "explicado" (Lc 23,45) como preludio anunciador de su muerte.

[346] Cf. la nota 324.

[347] Que la escena de Herodes depende de la interpretación del salmo creo haberlo demostrado en un artículo publicado en *ZNW* (1915) 113-126 (recogido en *Botschaft und Geschichte* I 278ss.).

[348] De la referencia a la afirmación de Jesús "proagein eis ten Galilaian" (Mc 16,7) se pasa al recuerdo de lo que Jesús ha dicho sobre su pasión "eti ōn en tē(i) Galilaiā(i)". Lc 24,34 ha tenido en cuenta la aparición a Pedro en una frase totalmente aislada y sin indicaciones temporales ni locales.

Una última indicación: también aquí se ha mantenido fiel el evangelista al uso que le es habitual de crear un contexto adecuado a ciertas frases llegadas a él sin motivación alguna. El ejemplo más claro lo constituye la frase dirigida a Simón en 22,31s: en ella se habla del peligro de tentaciones satánicas urdidas contra él y contra todos, pero, según la tendencia general del evangelio, no se profetiza la defección sino la permanencia en la "fidelidad" e incluso —¿vaticinio ex eventu?— el puesto directivo de Pedro entre los discípulos. Dicha afirmación introduce la profecía sobre las negaciones de Pedro. No sabemos si formaba parte de la historia de la pasión; en cualquier caso, en la tradición no aparece unida a la profecía de las negaciones, como revela el cambio del nombre de Simón por el de Pedro (22,31.34). Lucas introduce en forma de diálogo una afirmación de colorido escatológico orientada a las futuras luchas y que previene contra la tentación de comprar armas; dicha afirmación prepara la escena de la espada en el momento del arresto (22,35-38). Las frases sobre el servicio y la asistencia a la mesa han sido introducidas en la escena de la comida (Lc 22,24-30); los textos paralelos demuestran que dichas frases no tenían nada que ver en su origen con dicho contexto.

Pero aún no nos hemos referido al elemento típico de la pasión de Lucas; no ha quedado claro todavía cuál es la perspectiva desde la que interpreta y aclara a sus lectores la pasión de Jesús. Dicha perspectiva podemos reconocerla. El Salvador que sufre es para Lucas el hombre de Dios que, atacado por los poderes malignos, se convierte en modelo del sufrimiento inocente debido a su entereza y al perdón que otorga. En aquellos casos en los que la tarea del evangelista ha determinado decisivamente la presentación de los hechos, Lucas los contempla no como realización de la salvación sino como historia de un hombre justo unido a Dios. Literariamente dicha visión de las cosas se traduce en la composición de la historia de la *pasión como si fuera un martirio.* En la literatura judía había historias de martirios como revelan la elaboración literaria de ese tema en el Martirio de Isaías y los libros III y IV de los Macabeos. Dichos martirios eran muy leídos entre los cristianos; el evangelista podía suponer, por ello, que si presentaba a Jesús como un mártir, sería entendido por sus lectores cristianos.

La presentación de Lucas sobre la traición de Judas es significativa (22,3): Satán, que había dejado a Jesús "hasta su momento" (4,13), se sirve ahora de la persona de Judas para emprender la ofensiva definitiva. De esta visión de las cosas depende que, cuando prenden a Jesús, éste no hable de la hora enviada por Dios o no habla, como hacen en Mateo 26,18 de "mi momento", sino que afirme más bien "ésta es vuestra hora": la del poder de las tinieblas" (22,53). Para Lucas Getsemaní no significa ya que el Hijo se entrega en manos de los designios del Padre, en privado y rodeado únicamente de los más íntimos; Lucas no alude a que el hecho haya sido algo secreto; también falta la triple plegaria de Jesús. El primer plano de la escena lucana lo ocupa la aparición del ángel, respuesta a la plegaria de

Jesús, y la descripción de su oración en tonos de agonía (22,43.44)[349]; hechos que son experiencias típicas de un mártir. En el momento del prendimiento no se narra muy extensamente que el beso de Jesús sea consecuencia de una advertencia de Jesús frente a tamaña maldad (22,48); pero la referencia a la espada, un elemento marginal en Marcos, es tratado por Lucas ampliamente; la referencia al hecho había sido introducido ya en la frase, tan famosa luego, sobre los dos machetes (22,38) que relaciona esta afirmación escatológica sobre la compra de machetes[350] con la pasión y no vuelve a decir nada sobre el hecho de que había dos machetes. Este tema es subrayado en la pregunta de los discípulos: "¿Señor, atizamos con los machetes?"; pero esa pregunta no es rechazada tan tajantemente como en Mt 26,52 ("Quien a hierro mata, a hierro muere") que interpreta el conjunto en el marco de la historia de la salvación; en el caso de Lucas, la oposición de Jesús al uso de la violencia es meramente circunstancial y se adecua al marco preciso de la leyenda: Jesús cura la oreja cercenada (22,51). La presentación de los hechos desde una perspectiva histórico-salvífica había renunciado a la ayuda prestada por el ángel (Mt 26,53); la presentación legendaria alude al ángel fortalecedor. En el palacio del sumo sacerdote no tiene lugar la escena del interrogatorio sino el hecho tan peculiar de la negación que culmina con una fuerza inusitada en la mirada dirigida por el Señor al discípulo caído (22,61). La escena del interrogatorio propiamente dicha es desprovista de toda solemnidad; lo mismo ocurre con la profecía sobre la parusía. Aquella escena sirve únicamente para confirmar jurídicamente las pretensiones mesiánicas elemento necesario para la ulterior acusación ante Pilato (23,2).

Todo lo que sigue ayudará a comprobar cómo el mártir es consciente de que con su actitud no hace otra cosa que ganarse enemigos y perder seguidores; este elemento posee una gran importancia en el género literario de los martirios. Pilato asegura que no encuentra falta en Jesús (23,4.14.22); a las mujeres que lamentan su suerte como espectadoras desinteresadas les advierte Jesús que todo aquello les atañe a ellas y que es más bien su propia suerte la que deben llorar[351]; el mártir ora por el verdugo[352]; al que había sido

[349] En cualquier caso, la tradición textual de 22,43s se ha escindido de tal modo (AB f, sy^s etc. no incluyen estos versículos) que no se puede negar a priori cierta razón a los que creen que los versículos han sido interpelados. Pero el texto que queda después de haber cancelado 22,43.44 es demasiado pobre, pues carece tanto del patos histórico-salvífico de la escena en Marcos y Mateo como del carácter legendario que domina todo el texto de Lucas. ¡El Evangelista Lucas no puede haber escrito de este modo!

[350] Cf. *supra* p. 196.

[351] Con toda seguridad, en 23,27-31 se ha utilizado un logión de la tradición. Al menos la conclusión sobre el leño verde y seco nos orienta en el sentido de una situación muy diferente.

[352] Como ocurría en el caso de 22,43s nos encontramos también aquí ante la siguiente dificultad: una parte de la tradición textual (BD*WΘ sy^s sa bo) no contienen la oración por los enemigos. Pero tanto aquí como allí la cancelación de la misma se explica por el influjo de los textos paralelos. La oración como elemento típico del mártir aparece en Hech 7,60, pero en una forma totalmente distinta. Con todo, una interpelación tan extensa y de tal contenido sería única en todo el texto evangélico.

crucificado con él y se adhiere a su causa le promete Jesús la participación en la suerte feliz del mártir[353] que muere con la expresión de la lealtad a Dios en sus labios[354] y, por fin, su fortaleza en el sufrimiento es capaz de convencer al centurión. En este detalle puede verse con claridad meridiana cómo el relato se ha desplazado hacia lo individual: quien habla en Lucas no es el paganismo que reconoce a Jesús como Hijo de Dios (cosa que ocurría en Marcos), sino más bien el individuo que expresa algo más simple, a saber, el convencimiento de que Jesús es inocente; y humanamente era esto lo que más podía afirmarse en aquel momento: "Realmente, este hombre era inocente". La gente, que en la presentación de los hechos desde la perspectiva histórica-salvífica asumía obstinada su responsabilidad y conjuraba así la fatalidad sobre el pueblo judío (¡Mt 27,25!), en la narración de Lucas se da golpes de pecho y vuelve a casa impresionada ante los sufrimientos inmerecidos del mártir.

Todo ello tiene su origen en una concepción unitaria de las cosas y no hay por qué atribuirlo a una fuente sino al único de los sinópticos merecedor del título de "escritor". Pero es evidente que Lucas se desvía así de la orientación seguida por los otros Evangelios y, por necesidades "literarias" de "historiador" emprende una exposición de los hechos que tenga en cuenta el aspecto humano-sicológico. En ese punto fue seguido por muchas leyendas medievales[355]; pero la interpretación de la Iglesia sobre la historia de la pasión continuó siendo la realizada desde la perspectiva histórico-salvífica. Esta afirmación puede aplicarse incluso a la antigua literatura extracanónica en la medida en que nos resulta conocida. En el Evangelio de Pedro; en la historia de la pasión utilizada por el Cuarto Evangelista[356] e incluso en las presentaciones de la pasión testimoniadas por Justino, la Pasión es presentada como cumplimiento del Antiguo Testamento, como realización, por consiguiente, de la voluntad divina, como plenitud de la historia de la salvación[357]. Tales relatos conservaron así la intención origina-

[353] Este premio especial concedido al mártir – y no una doctrina sobre la inmortalidad, que es ajena al judaísmo– sería el contenido de la promesa de Lc 23,43. Cf. Sifre sobre Dt 32,4 § 307 (Ed. Friedmann 133a), donde el filósofo, al cual se le anuncia el destino del mártir Jananya b. Teradyon y de su familia, dice: "Mañana tendré yo mi parte con ellos en el mundo futuro" (véase al respecto Klostermann, comentario al texto y George Foot Moore, *Judaism* II 391.

[354] En Lc 23,46, en lugar del Sal 22,2, típico de tradición primitiva, ha entrado una frase de otro salmo de sufrimiento, es decir, Sal 31,6. Cf. *supra* p. 191.

[355] El interés "privado" de estas leyendas depende a veces de un objeto sacro, como por ejemplo, las leyendas sobre la Verónica: cf. Nik. Müller, "Christusbilder", *Prot. Real-Enz.* IV 71ss.

[356] Que el Cuarto Evangelista utiliza un relato que no es idéntico al de los sinópticos se reconoce, sobre todo, en aquellos motivos no sinópticos que son utilizados por el Evangelista en la línea de su teología: la fecha de la muerte, la profecía del traidor, la negación de Pedro, condena en el Gabbath, sorteo del manto, omisión del crurifragium son, en mi opinión, los elementos más importantes de esta tradición.

[357] Cf. mi estudio "Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus und Johannes-Evangeliums", *Abdhand. z. semit. Religionskunde für Graf Baudissin* 125ss. (Recogido en *Botschaft und Geschichte* I 221ss).

ria de la antigua narración por encima de las ampliaciones e interferencias de otros intereses detectables en ellos.

Hasta ahora hemos evitado plantear en nuestro estudio algo que aparece normalmente en el primer plano de los trabajos usuales sobre la historia de la pasión; nos referimos al problema de la *historicidad*. Y lo hemos hecho intencionadamente, sólo después de haber explicado el sentido de los relatos es posible abordar dicha cuestión; sólo cuando se ha podido considerar la perspectiva de los distintos narradores al ofrecer sus relatos, podemos preguntarnos qué es lo que, basados en la tradición, podían relatar de hecho.

Ya hemos indicado que la historia de la pasión alude a testimonios oculares (Mc 14,51 y 15,21): para el prendimiento de Jesús se menciona a un joven anónimo y para la crucifixión, a Simón de Cirene[358]. A pesar de ello, estos dos hechos son considerados cumplimiento del Antiguo Testamento. En el caso de la crucifixión dicha dimensión se revela en algunas de las escenas menores narradas mediante una evidente referencia al Antiguo Testamento y cuya historicidad no puede ser negada sin más pero tampoco demostrada[359]. En el caso del prendimiento, la referencia al Antiguo Testamento es perceptible únicamente en las palabras conclusivas de Jesús: "Pero que se cumpla la Escritura" (Mc 14,19). Por lo demás, en este último caso nos encontramos ante un relato breve y falto de dramatismo en el que, por ejemplo, sólo se da cuenta del intento de oposición por parte de los discípulos echando mano a las espadas; no se dice que Jesús rechazara ese intento ni mucho menos que las consecuencias de su realización fueran solventadas mediante un milagro. Ese relato debe ser atribuido, en consecuencia, a testigos oculares; se asegura así la historicidad de la *traición* y del *traidor*. Para lograr llegar al lugar donde Jesús solía retirarse de noche sin llamar la atención era necesario valerse de un discípulo suyo; Lucas ha trabajado este detalle de modo especial[360], pero valiéndose únicamente de pequeñas observaciones marginales; en este punto no sigue una fuente propia sino la propia reflexión. De hecho la antigua introducción de la pasión (Mc 14,2.10s) presentaba ya las circunstancias de tal modo que de dicha presentación se deducía con toda evidencia la necesidad de apresar a Jesús en secreto valiéndose de un discípulo de su grupo; si se quería que el golpe fuera rápido y sin escándalos, era preciso contar con un traidor que serviría incluso para indicar a aquellos esbirros en la oscuridad quién era Jesús ya que es muy posible que algunos de ellos no hubieran visto nunca al "profeta" de Galilea. De contraseña les sirve el saludo "rabbí" y el beso. Ambos elementos aparecen juntos; de ahí que no se deben recargar las tintas en la cuestión del beso, pues se trata simplemente del saludo habitual del discípu-

[358] Cf. *supra* p. 181.
[359] Cf. *supra* p. 185.
[360] Cf. *supra* p. 196.

lo a su maestro[361]. En cualquier caso, la colaboración del discípulo hace posible el éxito del prendimiento[362].

Mientras que en este caso la tradición ocular y su sentido resultan verosímiles, en otras piezas de la historia de la salvación se plantean ciertos problemas que dificultan la historicidad de la tradición. Es el caso, sobre todo, de la institución de la *Eucaristía*. El texto de Pablo en 1 Cor 11,23-25 demuestra que en el seno de las comunidades se había extendido una tradición independiente sobre las palabras de la institución provista de su propia introducción. La orden de repetir la acción aparece tanto en el caso del pan como en el del vino; ello hace pensar que las palabras eran pronunciadas en esos términos en la celebración de la Eucaristía. No parece que la comunidad de Corinto celebrara así la Eucaristía antes de esta carta de Pablo; pero se celebraba así en las comunidades de lengua griega de Siria (Antioquía, Damasco) a las cuales se unió Pablo cuando se hizo cristiano[363].

Es evidente que también la forma de las palabras de la institución tal y como aparecen en Marcos ha sido determinada por la tradición unida al culto. El texto de Mc 14,22-25 evita no sólo la historización que podría expresarse, por ejemplo, mediante la indicación del carácter pascual que Mc 14,12-16 da a la comida; también se evita dar a los hechos una coloración histórico-salvífica semejante a la que recibió el relato en la interpretación que lo situaba en el marco de la historia de la pasión. El texto posee, además, una introducción propia que lo hace aparecer como relativamente independiente[364]. Su contenido puede ser denominado, por consiguiente, tradición

[361] Los rabinos se refieren al beso la mayoría de las veces como a un signo de reconocimiento del discípulo hacia su maestro; este es el caso sobre todo de la famosa escena de Jaguiga 14.b, en la que Rabí Yojanan b. Zakkai besa a su alumno Rabbi Eleazar en la cabeza como signo de alegría por su enseñanza sobre la "Merkaba". Otros ejemplos pueden verse en Strack-Billerbeck I 995. Pero también podría pensarse en el beso de la mano o del pie como signo de veneración.

[362] Como prueba indirecta, desearía citar aquí los Toledot Jeschu, exposición difamante sobre Jesús, procedente de la Edad Media y que se conserva en múltiples recensiones. Esta otra no transmite, ciertamente, ninguna tradición histórica, pero en ella se refleja una idea sobre la relación discípulo-maestro tomada del propio medio ambiente. Según el Manuscrito de Estrasburgo 6 (Krauss, *Leben Jesu nach judischen Quellen* 56s), los discípulos habrían jurado no dar a conocer a Jesús, pero el traidor Gaysa se ofreció a hacer una genuflexión ante él, diciendo: "aquel ante quien yo haga una genuflexión, ése es el malvado". Según el manuscrito Vindobona 13 (cf. Krauss, op. cit. 105) el traidor se llama Papa ben Recicta y hace una genuflexión ante Jesús en el templo con el mismo objetivo; esta señal era tanto más necesaria cuanto que Jesús y sus discípulos llevaban vestidos idénticos. Cf. también la tradición latina de estos textos en Wagensell, *Tela ignea Satanae* (1681) 16: "hominem coram quo me prosternam quemque ponus venerabor", dice el traidor Judas.

[363] Dada la correspondencia que existe entre ellos (cf. además 1Cor 15,3), interpreto los términos "parelabon"-"paredōka" como denominación de la tradición recibida del círculo del Señor ("apo tou kyriou") y no como una referencia a una revelación (como hace Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* 255). Cf. la nota 23.

[364] Mc 14,22: "kai esthiontōn autōn" no encaja muy bien en el contexto de Marcos, que ya había relatado en 14,18: "kai anakeimenōn autōn kai esthiontōn" (cf. Bultmann, op. cit., 285).

cultual etiológica; esta denominación puede aplicarse también al texto de Pablo indicado. Tampoco la frase que aparece en medio del relato, "y bebieron todos de él" (del cáliz) (Mc 14,23) es pura narración sino que, en paralelismo con la frase "se lo dio" manifiesta lo esencial del relato: del mismo modo que todos habían recibido del mismo pan, todos beben de un cáliz[365].

Los textos de Pablo y Marcos no son muy distintos en sus contenidos. Es posible imaginar que procedieron de la misma forma primitiva aramea. Las palabras "por vosotros" añadida al "Esto es mi cuerpo" en el texto de Pablo son una frase explicativa que indica que este cuerpo es ofrecido por ellos. Marcos añade una afirmación parecida en el caso del cáliz: "versado por muchos". Ambos elementos interpretativos dan expresión a la idea del sacrificio. En relación con los dos casos puede plantearse la cuestión de si tales palabras no serían introducidas por la tradición griega ya que cada uno de los textos las sitúa en lugares distintos. El rito se refiere sin duda a una comunión —por comer y beber de un mismo pan y de un mismo cáliz sois uno— y la frase (al menos la pronunciada sobre el pan) indica la relación con Jesús: los discípulos son el cuerpo de Jesús, pero no su cuerpo ofrecido. Pero el autor de la adición de Mc 14,24 es, en mi opinión, quien ha dado forma al conjunto de la frase sobre el cáliz que yo quiera considerar como forma más tardía que la representada en Pablo. Es muy difícil que la comunidad judeo-cristiana, tan respetuosa en el tema de la sangre, pusiera en labios de Jesús una expresión tal como "Esto (que hay en el cáliz) es mi sangre", aunque sí que es posible que pusiera esta otra: "Este cáliz significa la nueva alianza[366] que se funda en mi sangre", es decir, en mi muerte[367]. Esta interpretación mantiene formalmente la mayor distancia posible respecto a la frase pronunciada sobre el pan y, en mi opinión, debe ser preferida. Lógicamente se orienta en la línea de Jr 31,31, mientras que la interpretación de Marcos representa una imagen opuesta a Ex 24,8: "Esta es la sangre de la alianza derramada por mí", que se opondría a la sangre de la alianza con que Moisés roció al pueblo.

Pero la diferencia principal entre la recensión de Pablo y la de Marcos se revela en Mc 14,25: Jesús promete que no volverá a beber vino hasta que lo beba de nuevo en el reino de Dios. La teoría corriente de la crítica[368]

Las palabras del v. 22 hay que considerarlas, pues, como una antigua introducción a un texto transmitido en el culto.

[365] Por ello me parece equivocado deducir de las palabras "kai epion ex autou pantes" una polémica contra una celebración de la Eucaristía sin vino, como hacen Klostermann y Hauck en sus respectivos comentarios. Que las palabras tienen una significación cultual lo testimonia también Mt 26,27 donde son puestas en boca de Jesús.

[366] Sobre este significado de la palabra "diathēkē", cf. Lohmeyer, *Diatheke* 152ss.

[367] Esta idea es acentuada por Macgregor, *Eucharistic Origins* 64ss quien la utiliza, sin embargo, como una base para la crítica contra la autenticidad de las palabras.

[368] P. eje., Bultmann, op. cit. 285ss; K.L. Schmidt, "Abendmahl" I, *RGG*²; Klostermann² en su comentario al texto.

comprueba que en dicho texto se evidencia una concepción totalmente nueva que no concuerda con las otras palabras de la institución y cuyo origen es más bien un relato perdido que se cree poder reconstruir sobre la base del texto de Lucas. Pero cabría preguntarse si no es posible entender Mc 14,25 desde las palabras institucionales precedentes. En mi opinión esto es posible. Si el acto mismo de la cena, sin frase explicativa, representa con toda evidencia la fundación de una comunidad y las palabras sobre el pan retrotraen, también con toda evidencia, esa comunidad a la relación con Jesús —no sólo *un* cuerpo, sino *mi* cuerpo—, Mc sería la explicación de la acción y de la palabra. La fundación de esa comunidad de mesa con la vinculación invisible con la persona de Jesús es necesaria pues la relación visible hasta ahora existente ha dejado de existir; Jesús volverá a presidir esa comunidad de mesa sólo cuando pueda volver a hacerlo en el reino de Dios. La relación entre Mc 14,24 y 14,25 se establece, en mi opinión sin ningún tipo de distorsiones del texto. Mientras que dicha relación desaparece totalmente cuando se considera que las palabras explicativas son fundamentalmente profecía de su muerte y esa profecía, una perspectiva de felicidad. Ninguna de esas dos cosas pueden justificarse. Partir el pan y repartir la copa son signos de comunión y este significado predomina incluso en las palabras que acompañan a tales ritos. En la profecía de los hechos halla expresión tanto el "nunca más" de la despedida como el "beberlo de nuevo" de la promesa del reino de Dios[369].

A mi parecer esta interpretación de Mc 14,25 se hace aún más verosímil cuando se ve que Pablo expresa la misma idea pues introduce en las palabras de institución por su propia cuenta la explicación de que con este comer y beber la comunidad celebra y proclama la muerte del Señor[370] "hasta que él vuelva". Es evidente que Pablo conoce una dimensión escatológica de la Eucaristía. Cuando la comunidad llegue a la parusía finalizará esta comunidad de mesa con el Señor resucitado. Incluso es posible que tuviera a la vista un texto paralelo al de Mc 14,25 que en lugar de la venida del reino de Dios hablara de la venida de Cristo[371]; también es posible que

[369] Si Mc 14,25 fuera sólo una promesa, el tenor de la afirmación debería ser el siguiente: "ou mē piōmen". En la restricción de las palabras a Jesús sólo se expresa la idea de que los judíos continúan bebiendo. En la perspectiva del Reino de Dios era evidente la idea de una "re-censión". Mt 26,29 ha resaltado esta idea con las palabras "meth' hymon".

[370] J. Weiss ha afirmado en su comentario a las Cartas a los Corintios 258s que con el verbo "Kataggellete" de 1Cor 11,26 se piensa en la representación de la muerte de Jesús a través de la celebración (en el sentido de un "dromenon"). Cf. además, Lietzmann, *Messe und Herrenmahl* 222 nota 1. Pero "kataggellein" no significa "representar como 'drōmenon', sino "proclamar": cf. Schniewind, "kataggello", *TWNT* 1 69s y, por ello, también 1Cor 11,26 ha de referirse a una proclamación (cf. Käsemann, *Leib und Leib Christi* (1933) 178), la proclamación de aquel que había muerto y resucitado.

[371] H. von Soden, "Sakrament und Ethic bei Paulus", *Marb.Theol. Studien* I (1930) 29 nota 2 (recogido en *Ibíd.*, *Urchristentum und Geschichte* I (1951) 265 nota 37) quien compara justamente con nuestro caso la variante de Mc 9,1 en Mt 16,28 o la de Lc 23,42 en el texto de D.

la dimensión escatológica tuviera una forma de expresión diversa en la celebración de la Eucaristía que él había recibido. En cualquier caso, de las palabras de Pablo se puede concluir que el contenido de Mc 14,25 forma parte de las palabras institucionales.

Las observaciones realizadas nos han permitido obtener cierto grado de verosimilitud respecto a la tradición sobre la Eucaristía que constituye la base de la tradición reflejada en Mc 14 y 1 Cor 11: las palabras sobre el pan, sin el elemento explicativo transmitido por Pablo, y las palabras sobre la copa, en la forma paulina y sin el elemento explicativo de Marcos, cuyo fundamento es la afirmación escatológica de Mc 14,25. A pesar de ello, no es posible obtener una certeza absoluta en relación con las palabras de Jesús pues se debe contar con que la configuración de la tradición se llevó a cabo desde el primer momento a partir de unos intereses propiamente cultuales. Por ello no se puede responder a la cuestión de si Jesús habló en definitiva de un cáliz del "Nuevo Testamento".

Hoy son muchos los críticos que, apoyados en el texto de Lucas, creen poder ir más lejos, es decir, determinar la existencia de una segunda tradición. En ese sentido se concede un gran valor al texto breve ofrecido por D y algunos manuscritos de la antigua versión latina (en los que no aparece Lc 22,19b.20). Se rechaza el tenor del texto habitual de Lc 22,15-20 al considerar que se trata de un texto ampliado sobre la base de 1 Cor 11[372]. Ambos juicios me parecen equivocados. No se puede rechazar tan a la ligera un texto apoyado en una tradición tan considerable como el de Lc 22,15-20 tal y como aparece en los manuscritos egipcios. Por otra parte, la forma de las palabras institucionales ofrecida por Lc 22,19.20 no puede considerarse en modo alguno como una interpolación sino que es más bien el resultado de la evolución de un texto semejante al representado por Mc 14 y 1 Cor 11. Dicha ampliación acepta y acentúa lógicamente los elementos con valor cultual: el mandato de repetir aquella acción (sólo en el caso del pan) y los dos elementos explicativos sobre el pan y sobre la copa[373]. Así pues, no parece

[372] La mejor exposición de esta opinión sobre la crítica textual en relación con estos pasajes puede encontrarse en Lietzmann, *Messe und Herremahl* 211-233. Entre los representantes de esta opinión existen diferencias sobre en el modo de enjuiciar Lc 22,19a, que para unos pertenece al relato antiguo, mientras que otros constituye un paso que ha de ser cancelado. Existe además otra diferencia: Bultmann, op. cit. considera que este texto es antiguo; Lietzmann piensa que todo el texto de Lucas, cuyo tenor original cree encontrar en D, ha sido deducido de Mc y 1Cor 11.

[373] Por lo que a las frases narrativas se refiere, la que introduce el reparto de la copa en Lc 22,20 responde, más o menos, al texto de Pablo ("hōsautōs" y "metā to deipnēsai") y la introducción al reparto del pan es muy cercana tanto al texto de Marcos ("labōn arton... kai edōken autois") como al de Pablo ("eucharistēsas eklasen"). Las palabras sobre el pan tienen la misma forma que en Marcos, pero el elemento interpretativo no es el que se encuentra en Pablo ("to hyper hymōn"), sino una forma ampliada "to hyper hymōn didomenon"); las palabras sobre el cáliz tienen casi la misma forma que en Pablo (aunque sin el mandato de repetir la acción), pero han sido ampliadas con un elemento interpretativo del que, lo menos que se puede decir es que recuerda el de Marcos ("to ekchynnomenon hyper pollōn"): "to hyper

que el texto de Lucas sobre las palabras de la institución se deba a la combinación literaria de los textos de Mc 14 y 1 Cor 11. El texto aparece más bien como una tercera variante de las palabras de la institución que ha ido más allá que las otras dos en el punto concreto de la reelaboración de las palabras explicativas del hecho.

Ahora bien, la tradición sobre las palabras de la institución sigue en Lucas a la descripción de la cena pascual (22,15-18) en la que Jesús hace una afirmación escatológica sobre el cordero pascual y sobre la copa correspondiente en líneas generales al texto de Mc 14,25. El origen de ese texto tan complicado no es ningún enigma. En Marcos se produce una incongruencia, pues la leyenda del encuentro de la sala anuncia una cena pascual y Mc 14,22-25 no alude a cena pascual alguna. De aquí que Lucas concediera una importancia capital a la descripción de la cena pascual utilizando para ello una profecía sobre la pasión (22,15) y el mandato de distribuir (la copa: 22,17), aunque añade en ambos casos una variante de la afirmación escatológica de Mc 14,25 adecuada a tales elementos. A esta presentación de las cosas une Lucas las palabras de la institución en una forma que se puede presumir era la propia de su tradición cultual. El conjunto del relato lucano representa, por consiguiente, el esfuerzo por crear un marco histórico a las palabras de la institución para lo cual se vale de su introducción en el marco de una cena pascual. Este contexto y lo que comporta, incluso el desdoblamiento de la afirmación escatológica, es lógicamente obra del evangelista preocupado normalmente por historizar las cosas. Lucas compuso así un texto que consta de cuatro actos:

Cena pascual:	1- cordero pascual (22,15.16)
	2- copa pascual (22,17.18)
Cena:	3- pan (22,19)
	4- copa de la cena (22,20).

La discutida forma que ofrece el texto en el manuscrito D, sobreestimada con demasiada frecuencia, sólo se aprecia en su justo valor comparándola con las otras correcciones que recibió el texto vulgar apreciables en la historia del texto. Se ve que todas esas correcciones pretenden evitar los cuatro actos a base de reorganizaciones o supresiones. También el texto D refleja un esfuerzo en esa misma dirección[374] y en consecuencia tiene el mismo valor que las otras correcciones, pero no puede ser tenido en cuenta

hymōn ekchynnomenon". Las palabras parecen referirse formalmente a "poteriōn", pero – de acuerdo con la analogía del elemento interpretativo de las palabras sobre el pan– deben ser relacionadas con "haima". El elemento interpretativo de las palabras sobre la copa, debe tener su origen en un texto en el que "haima" era nominativo. El lenguaje formal del Apocalipsis (1,8, entre otros) demuestra que estas irregularidades gramaticales tan llamativas pueden soportarlas precisamente los textos cultuales.

[374] sy^s agrupa 22,15.16.19.17 (con "kai meta to deipnēsai" del v. 20). 20 (palabras de la institución de una forma variada, sin "elemento interpretativo").18: es decir, 1 es unido a 3, 2 a 4 de modo que resultan únicamente dos actos.

directamente a la hora de reconstruir la tradición primitiva. Así pues, debemos conformarnos con el relato cultual que hemos podido deducir sobre la base de Mc 14 y 1 Cor 11: las comunidades de Siria y Palestina recibieron en esa forma el recuerdo de la Ultima Cena[375].

La cuestión de la historicidad se plantea de un modo muy diverso en relación con la escena de *Getsemaní*. Quien estudie este pasaje en el contexto de la pasión de Marcos debe liberarse ante todo de un prejuicio que había oscurecido también la interpretación del último grito de súplica de Jesús agonizante[376], es decir, imaginar que también en ese caso un reportero puntilloso se preocupó por dar cuenta del asalto de debilidad humana experimentado por Jesús en medio del sufrimiento de aquella hora. La escena, tal y como aparece en el Marcos actual, no quiere estar al servicio del desencanto (pues en ese caso no habría sido aceptada en este Evangelio), sino que quiere ser una interpretación de la revelación[377]. Como el resto de la pasión marcana, no se orienta en una línea sicológica sino histórico-salvífica. El momento cumbre del relato de Getsemaní lo constituye la oposición entre la entrega de Jesús a la voluntad de Dios (14,36) y el sueño despreocupado de los discípulos desconocedores de la "hora". La exclusión de todo testimonio ocular para la parte central de la escena (los testigos duermen)[378] permite concluir que en este caso no se ha impuesto una tradición histórica (posiblemente contra toda cristología). Ese contenido central es presentado como un misterio al que sólo asisten los tres íntimos de Jesús, como había ocurrido en la transfiguración y en las resurrecciones de muertos (que en Marcos es una sola). Pero esta afinidad revela también las peculiaridades de la escena: los tres íntimos no contemplan, como en aquellos casos, la revelación de la gloria divina de Jesús, pues hacia el final de la escena el narrador se olvida de la presencia de esos tres elegidos; se demues-

sy^{c} b e presentan el siguiente orden: 22,15.16.19.17.10: es decir, 3 sigue a 1 y 2 es emplazado en el lugar de 4, con lo cual se narran propiamente sólo dos actos; 1 sirve de introducción. Marción (cf. Harnack, *Marción* 214*s) elimina con toda seguridad el v. 16 y, probablemente, también los vv. 17.18, con lo cual 1 se convierte en introducción y es unido a 3 y 4.

sy^{vg} cancela 17.18, con lo que la primera de las dos copas queda eliminada: el orden es 1, 3 y 4.

D cancela 19b.20, prescindiendo así de la segunda copa: 1,2 y 3.

[375] Al relato de la cena se puede aplicar, por consiguiente, lo que indicábamos ya al analizar la pasión de Lucas: la "originalidad relativa de la historia de la pasión de Lucas se debe al Evangelista y no a una fuente especial. Lucas ha utilizado elementos valiosos de la tradición, sobre todo dichos; la concepción es obra suya.

[376] Bertram, *Die Leidengeschichte Jesu* 44.

[377] Cf. *supra* p. 190.

[378] Cf. la discusión entre H. Lietzmann y yo sobre la cuestión de los testigos oculares: *ZNW* (1931) 193ss.211ss. Lietzmann, pretende (cf. *loc. cit.* 212) que el "relato simple de 14,32-34.42 en su forma primitiva, que no se puede determinar con mayor detalle", es una tradición de testigos oculares; pero es muy difícil llamar "relato" a este texto. Por otra parte, no se sabría por qué se habría dado cuenta de la selección de los tres íntimos, hecho que está claramente subordinado a la frase de 14,34.

tra así que se trata de una composición artificial. También parece artificial el hecho en cuanto tal, es decir, el ir y venir de Jesús desde el lugar donde ora al sitio en que se hallan los discípulos: el segundo momento de su oración no alude para nada a los contenidos de la misma (Mc 14,39) y el tercero sólo es objeto de una simple alusión (14,41). En la escena de la negación de Pedro puede observarse cómo se construye una escena en tres actos de acuerdo con el estilo edificante. Esto me lleva a considerar que no se trata ni de una tradición histórica ni de una leyenda que originariamente hubiera circulado de forma independiente[379]. Lucas fue el primero que la llenó de contenidos "legendarios" pero al hacerlo renunció a la división tripartita de la oración de Jesús[380].

Sólo ahora podemos plantearnos qué elementos sirvieron para construir la escena, Heb 5,7 permite concluir que, al margen de la tradición de Getsemaní, las comunidades estaban convencidas de que, durante su vida, Jesús había pedido "con gritos y lágrimas" a Dios que lo salvara. Tal idea se basa seguramente en los salmos de sufrimiento que eran leídos como relatos de pasión y hablaban todos ellos (Sal 22,25; 31,23; 69,4) de gritos y, además, de una necesidad apremiente así como de súplica de salvación (22,21; 31,10. 11.23; 69,2.3). Una presentación de la pasión debía contar con este elemento y puede que el primitivo relato utilizado por Marcos lo hiciera de hecho[381] e introdujera una expresión de lamento de Jesús indicando el contenido de su súplica; es decir, se trataría de una presentación cuyo contenido sería aproximadamente el de Mc 14,34.35. Marcos convirtió ese material en un hecho propiamente dicho. Para ello tomó como punto de partida una afirmación de Jesús transmitida por la tradición[382] exhortando a la vigilancia en el momento final y a la oración, es decir, Mc 14,38 cuyo sentido originario era el mismo que el de Mc 13,35 y Lc 12,37, pero que se diferenciaba de esos textos por la utilización de los términos carne-espíritu. Marcos interpretó dicha exhortación como una referencia al sueño natural y, conforme a ello, compuso la escena del sueño de los discípulos. Compuso además la oración de Jesús en estilo directo (Mc 14,36) utilizando la imagen tan familiar del cáliz del dolor y acentuando lo que para él era el elemento principal: el sometimiento de Jesús a la voluntad divina. La ampliación de la oración (a la cual se aludía simplemente indicando que tuvo tres momentos y que Jesús seleccionó a los íntimos para acompañarle) sirviéndose de otros ejemplos evangélicos —Mc 5,37 y 9,2—) dieron al conjunto el carácter de una escena acabada. El material veterotestamentario pasó a ser así revelación de la obediencia de Jesús contrapuesta a la pereza y apatía de los discípulos.

También en el caso de los interrogatorios de Jesús ante los sumos sacerdotes y ante Pilato hay que excluir una tradición histórica cuyo origen se

[379] Así Bultmann, op. cit., 288s.
[380] Cf. *supra* p. 197.
[381] Cf. *supra* p. 180s.
[382] Cf. Deismann, citado por Bertram, *Leidengeschichte* 45, nota 5.

remontará a testigos oculares. En la escena de Pilato (Mc 15,2-5) Marcos revela con claridad que él es el único que sabe que el problema de la condición real de Jesús jugó un importante papel en todo el proceso. Esto se sabía en la comunidad ya que el motivo de la condena había sido dado a conocer en la forma habitual (Mc 15,26). Pero, como hemos visto más arriba[383], Marcos hizo del *interrogatorio ante el sumo* sacerdote un momento culminante dentro de la historia de la pasión. Mc 14,59 permite concluir que en este punto el evangelista no actuó de manera independiente y según su propia visión de las cosas. El evangelista se vio obligado, por el influjo tal vez de un relato primitivo[384], a introducir una frase de Jesús contra el templo; pero no quiere hacer de esa frase el elemento decisivo y por ello explica que el testimonio no era concorde sobre ese punto concreto. Con ello no se niega lógicamente la veracidad de la afirmación en cuanto tal. Es evidente que se trata de una frase que circulaba en la tradición sin un contexto preciso y fue asumida en la historia de la pasión como lo había sido el "vigilad y orad" o Lc 22,25ss.31s.36. Así pues, resulta evidente que no había una tradición primitiva segura sobre el interrogatorio ante el sumo sacerdote.

La importancia de este hecho no disminuye por la problemática suscitada en los últimos años acerca de la posibilidad de que la forma romana de la condena de Jesús sea un índice en favor de la opinión que considera que la causa de Jesús sea un índice en favor de la opinión que considera que la causa de Jesús no fue discutida ante el sanedrín[385]. Si Jesús hubiera sido juzgado por el sanedrín tendría que haber sido sometido a la lapidación, un castigo que no estaba vetado a los judíos en aquella época, como quieren dar a entender Jn 18,31 y la opinión común esta forma de ejecución les estaba autorizada. No podemos extendernos sobre ese problema cuya discusión no ha sido concluida[386], pero podemos afirmar que la única tradición sobre la escena del proceso, la frase contra el templo, no está relacionada con esa situación concreta.

En la narración sobre la *negación de Pedro* parece existir, por el contrario, una antigua tradición. La solución que pueda darse al problema del interrogatorio no afecta para nada a este hecho, pues según Mc 14,1.2 el prendimiento de Jesús lo realizaron en cualquier caso los judíos y, en consecuencia, el reo pudo haber sido conducido en primer lugar al palacio del sumo sacerdote. El significado de la historia de Marcos es evidente: ya en Mc 14,29-31 se considera la caída de Pedro como un ejemplo especial de la caída de todos los discípulos prevista por la Sagrada Escritura, es decir,

[383] Cf. *supra* p. 189.

[384] Cf. *supra* p. 181.

[385] Lietzmann, "Der Prozess Jesu", *Sitzungsber. d. Preuss. Akad.* (1931) phil.-hist. Kl. 313-322. Cf. además, Büchsel, *ZNW* (1931) 202ss; Lietzmann, *ZNW* (1932) 78ss; Burkitt, *JThS* (1931) 64ss.

[386] La solución de este problema depende sobre todo, de si las ejecuciones que de hecho ocurrían eran consideradas como legales o como revolucionarias.

querida por Dios. Pero la escena en cuanto tal (Mc 14,66-72) constituye, con los tratos inflingidos a Jesús en el pasaje precedente, la imagen opuesta a la autorrevelación durante el interrogatorio. ¡Pero resulta que la imagen opuesta es más amplia que la escena principal! La negación es descrita con profusión de detalles, en el estilo de las narraciones cortas, y sigue una secuencia de hechos perfecta: una criada reconoce al discípulo a la luz de la hoguera; él niega y se aparta de ella; ésta lo sigue al vestíbulo y atrae la atención de la gente sobre él; Pedro vuelve a negar, pero durante el diálogo los presentes lo reconocen como galileo, se produce entonces la tercera negación; el canto del gallo introduce entonces un efecto dramático. El conjunto de la narración debe ser considerado en líneas generales como una construcción artificial: tiene un peso específico propio; ningún elemento lo pone en relación con una perspectiva histórico-salvífica semejante a la que aparece en Mc 14,29-31. Se puede suponer por consiguiente que la narración no fue concebida para ser introducción en una presentación histórico-salvífica de la pasión y que, por consiguiente, no fue compuesta para el relato primitivo. La comunidad la narraba desde la perspectiva de la participación en el destino de Pedro.

Pero podemos preguntarnos si el interés de la comunidad era sólo humano y sicológico o si en realidad no nos encontramos, más bien ante una leyenda personal cuya pretensión es envolver a un personaje de la historia de la salvación en la aureola de una protección divina maravillosa o en la aureola de los héroes justos[387]. Sólo que semejante aureola falta en nuestra narración; una leyenda podía dar cuenta de la caída de un hombre justo, pero tenía que aludir del mismo modo a su conversión y la expresión "se echó a llorar" quiere expresar el arrepentimiento, no la disposición del pecador. El interés de la comunidad en este hecho parece apoyarse en otro motivo e incluso Mc 14,28 (lo mismo que Lc 22,32 según la perspectiva del evangelista) aluden a otro contexto. Pedro fue el primer testigo de la resurrección y sólo la aparición del Resucitado volvió a conferirle los derechos del discípulo: al menos el autor de Jn 21,15-19 parece compartir esta opinión. El interés de la comunidad en la caída de Pedro se explicaría si ese hecho hubiera sido concebido de algún modo como presupuesto de las apariciones de pascua. El primitivo relato de la historia de la pasión habría tenido en cuenta esta relación y habría situado la promesa de las apariciones (14,28) junto a la profecía de la negación (14,29-31)[388].

En ese caso podríamos responder a la pregunta de cómo los cristianos pudieron llegar a narrar ese hecho, ya que no habría inconveniente alguno en suponer que el mismo Pedro lo había relatado, aunque no lo hiciera en el contexto de la historia de la pasión[389] sino en relación con su experiencia

[387] Cf. *supra* p. 110.

[388] Cf. *supra* p. 180.

[389] No considero verosímil que Pedro sea la fuente de información de la primera parte de la pasión de Marcos (Lietzmann, *Sitzungsber. d. Preub. Akad.* (1931) 314s). No existe nada en

pascual. Tampoco hay que excluir la posibilidad de que el discípulo anónimo de Jn 18,15.16 fuera la fuente de información sobre estos hechos. Basta partir de tres presupuestos que, a pesar de todos los inconvenientes planteados por la crítica, son altamente probables según mi parecer. En primer lugar se debe reconocer que la escena de la negación tal y como aparece en Juan no ha recibido una valoración teológica por parte del evangelista que la integre en la finalidad específica del Cuarto Evangelio; se debe concluir por consiguiente que formaba parte de la tradición subyacente al autor de este Evangelio[390]. También se debe abandonar la sospecha de que al introducir al otro discípulo en este contexto se pretende contraponerlo a Pedro[391]. Por último, se debe conceder carácter histórico a la figura del joven desconocido e identificar a Juan con el "conocido del sumo sacerdote" de Jn 18,15 quien, según Policrates de Efeso, dada su condición de sacerdote habría llevado la diadema[392]. Si tales presupuestos son correctos, el discípulo anónimo pudo haber contribuido al conocimiento del comportamiento de Pedro por parte de la comunidad.

Incluso en el caso más positivo de que la tradición se formara así, hay que acentuar que la presentación de la negación en los Evangelios se apoya en una reelaboración de los hechos según el estilo de las narraciones cortas. Esta afirmación puede aplicarse, a la individualización de los tres actos pero, sobre todo, al canto del gallo. Es posible que este detalle estuviera relacionado originariamente con un uso proverbial del canto del gallo o

los relatos que haga pensar en él; Mc 14,51 piensa en otro; la alusión a Pedro en Getsemaní tiene tan poco sentido literario como su mención en 5,37 y 9,2. Además, según la misma historia de Getsemaní, Pedro no puede ser considerado como un testigo, pues no toma parte en los hechos.

[390] Cf. la nota 356. El autor interrumpe la exposición con la escena del interrogatorio (Jn 18,19-24), que posee el cuño de su modo de hacer. En ninguna parte aparece una aclaración de la negación que pueda atribuirse a Juan; es más, no se narra ni siquiera el arrepentimiento de Pedro. La exposición en cuanto tal está acabada en sí misma y es original.

[391] Para apoyar esta sospecha se puede hacer alusión a Jn 2.21-23 y, aunque en otro sentido, a Jn 20,3-10. Pero en el caso de la negación las cosas se plantean de un modo muy diverso. El otro discípulo no es un antitipo de Pedro; a la negación de éste no se opone la confesión de aquél. Tampoco se pretende disminuir la fama de Pedro valiéndose del otro discípulo, pues el problema de la fama no entra en las coordenadas del texto. El otro discípulo desaparece enseguida; sólo se habla de él para explicar la entrada de Pedro en el atrio y, por consiguiente, el texto no le atribuye un papel legendario ni histórico-salvífico, sino el de facilitar la comprensión histórica de los hechos.

[392] Según 20,2 el "otro discípulo" es el discípulo amado. La extrañeza ante su muerte, presupuesto de 21,23, demuestra que es un personaje histórico. Por ello hay que considerar todas las alusiones al discípulo amado como tradición antigua, aunque sí existe algún texto que pueda reclamar una tradición, uno de ellos es precisamente el de Jn 18,15, precisamente por su elaboración nada teológica (cf. nota anterior). Y así adquiere una gran importancia el hecho de que Policrates de Efeso, en su carta a Víctor de Roma (Eusebio, *Historia Eclesiastica* III 31,3) diga del discípulo amado, Juan (a quien no llama apóstol y que subordina al Apóstol Felipe): "hos egenēthē hiereus to petalon peforekōs". Es posible que se trate de una exageración, pero con todo continúa siendo verosímil que el discípulo amado (que sólo aparece en Jerusalén) perteneciera a una familia sacerdotal y que, por ello mismo, según Jn 18,15, "ēn gnōstos tō(i) archierei".

incluso del segundo canto[393] como señal horaria (Mc 13,35) y que fuera ampliado luego con tonos dramáticos.

Podemos concluir que ciertas observaciones histórico-críticas sobre la historia de la pasión pueden llevarnos a determinadas conclusiones dotadas de cierta verosimilitud tanto en sentido positivo como negativo. Ahora bien, un juicio al respecto sólo puede emitirse cuando se haya aclarado el sentido de la presentación de los hechos en el actual texto de Marcos sin plantearse anteriormente cuestiones históricas. Sólo después podrán descubrirse los hilos de los que depende la elaboración de las piezas tradicionales. A pesar de la aparente uniformidad de la historia de la pasión, en ella se revelan, como hemos indicado, intereses muy variados. Pero en ningún otro campo del Nuevo Testamento se hace tan preciso prevenirse contra el subjetivismo crítico como en el caso del estudio de la historia de la pasión.

[393] El "dis" que aparece junto a "alektora fōnēsai" en el anuncio de la negación en Mc 14,30 es textualmente más seguro (ℵ C*DW y las versiones veterolatinas prescinden de él) que la mención de un primer canto del gallo después del primer acto de negación (Mc 14,68) contra el que testimonian ℵ BWLΨ* c sy^s bo.

VIII

LA OBRA DE RECOPILACION

La única unidad mayor narrativa ofrecida por la tradición era la historia de la pasión. En el cap. V hemos mostrado cómo los nexos narrativos de los "Evangelios de la Infancia" de Lucas y Mateo son obra de los respectivos evangelistas. Quien deseara ofrecer a la comunidad una presentación unitaria se veía obligado a *llevar a cabo una tarea de recopilación y creación de relaciones entre las distintas piezas*.

El primero que llevó a cabo a esta tarea (al menos el primero conocido por nosotros) fue el autor del Evangelio de Marcos. Podemos suponer que fue el primero al menos en territorio de lengua griega ya que el material ofrecido en su obra se halla relativamente poco elaborado. Esto no quiere decir sin embargo que tengamos certeza absoluta sobre este hecho. Del carácter del material de su Evangelio podemos deducir únicamente que Marcos no recibió una presentación de los hechos de corte narrativo sino que él mismo asumió de forma independiente su tarea de recopilador. La historia de la pasión es una excepción. No lo son las piezas que se ha creído poder atribuir al Ur-Markus (el Marcos primitivo). Las razones aducibles en favor de la existencia de esta recopilación primitiva revelan, como he intentado demostrar más arriba[394] únicamente que había *historias* con un carácter primario, es decir, paradigmas[395]. Marcos ha reunido por tanto libremente en la parte central de su libro, que trata sobre la actividad de Jesús, piezas de la tradición que circulaban en las comunidades; es decir, ha reunido sobre todo paradigmas, narraciones cortas, dichos y algunas otras piezas de la tradición (tales como la presentación del Bautista y de su muerte, el bautismo y la transfiguración de Jesús, etc.); este autor coronó el conjunto con la historia de la pasión y la narración del sepulcro vacío.

[394] Cf. *supra* p. 50.

[395] Desde el punto de vista metodológico resulta en principio cuestionable una hipótesis sobre la existencia de un Marcos primitivo (Ur-Markus) que se basa en otros argumentos y que pretende explicar determinados problemas planteados por la comparación entre los sinópticos y que todavía no han resuelto valiéndose de la referencia a un Marcos primitivo (cf. Wendling, *Ur-Markus* 3.34 nota 5). Lo mismo puede decirse básicamente de las hipótesis de Bussmann, *Synoptische Studien* I-III y de la postura de uno de los colaboradores del Comentario de Hauck al Evangelio de Marcos.

Pero antes de estudiar la actividad recopiladora y redactora del evangelista debemos plantear la cuestión siguiente: hasta qué punto habían sido reunidas ya anteriormente las unidades originarias en complejos uniformes como los utilizados por Marcos. La conexión de la historia de Jairo con la curación de la hemorroísa demuestra con toda evidencia que en la tradición primitiva se habían reunido ya en una *narración unitaria* diversas historias. La relación entre las dos historias mencionadas es tan estrecha que no puede atribuirse al evangelista-redactor[396]. La técnica utilizada por Marcos para enlazar las diferentes narraciones se revela en Mc 6,45.46 donde se conecta el paseo en barca y la historia de la multiplicación. Es posible que todo el ciclo Mc 4,35 - 5,43 existiera ya antes de Marcos; en tal caso el lazo de unión entre las distintas historias —o al menos entre las primeras— es la topografía: la curación de los endemoniados debe realizarse en tierra de paganos y, por consiguiente, debe haber habido un viaje anterior. Por otra parte, también es posible que ya antes de Marcos se unificara el contenido de ciertas piezas. Es fácil imaginar la agrupación de casos de disputas. Con todo, el grupo constituido por Mc 2,1 - 3,6, al menos en la forma en que aparece en el Marcos actual, ha sido elaborado por el evangelista; a esta conclusión nos lleva la frase final de carácter pragmático en 3,6 orientada a la pasión y que procede, en consecuencia, de la mano de Marcos, pero que al mismo tiempo aparece claramente como elemento conclusivo del conjunto. Así pues, sobre el tema de los ciclos narrativos primitivos no es posible lograr conclusiones demasiado seguras.

Por lo que se refiere a la elaboración de los materiales tienen más importancia las tendencias que presiden la recopilación o agrupación de los dichos de Jesús. En el siguiente capítulo trataremos del nacimiento y conservación de la tradición de los dichos en general. En el apartado dedicado a los "chria" griegos dentro del cap. VI hemos considerado ya la cuestión de la redacción de algunos dichos en un contexto referido a las circunstancias que los provocaron. Aquí nos plantearemos la cuestión de cómo se relacionaron entre sí ciertos dichos mediante la creación de un marco adecuado y de la forma dialogada convirtiéndose así en una especie de escenas de diálogo. Es difícil decidir si esa tarea fue realizada por Marcos o si dicha forma existía ya antes de él, aunque es fácil reconocer que las composiciones sobre preguntas concretas no son originarias. Esto es aplicable sobre todo a los tres conflictos: sobre la posesión diabólica (Mc 3,23-30), la cuestión sobre la purificación de manos (7,5-23) y sobre el divorcio (10,2-12).

No puede dudarse de que en los tres casos se reunieron dichos originariamente independientes valiéndose para ello de la configuración de una

[396] Lo mismo opina Bultmann, op. cit. 228. Arnold Meyer, en un artículo publicado en la *Festgabe für Jülicher* 40, supone por el comisario, que Marcos sería quien ha unido las historias de la joven y de la "anciana": "una delicada pareja narrativa que mostraba a las mujeres cristianas cómo Jesús se comportaba cordialmente también con las mujeres". Este punto de vista "paradigmático" sobre la unión de ambas historias se expresaría también en la forma de narrar los hechos. Pero ésta no revela nada en este sentido.

motivación unitaria. En el caso de Mc 3,23-26 se trata ante todo de la imagen sobre el reino y la casa divididos, utilizada posiblemente en su origen en relación con la acusación de que Jesús expulsaba los demonios por obra de Belcebú[397]; sigue la parábola de la victoria sobre el fuerte[398], que circulaba anteriormente de forma aislada. Si su vinculación con la actividad taumatúrgica de Jesús es originaria, dicha parábola presentaría a Jesús como vencedor de los poderes demoníacos pero no tendría nada que ver con la acusación de que Jesús era un poseído. La conclusión de esta unidad la ofrece Mc 3,28-30, una afirmación sobre la blasfemia contra el espíritu cuya independencia original puede deducirse de 3,30. La motivación de dicha afirmación, que aparecía al final de la misma, se nos ha conservado: "pues decían: tiene un espíritu impuro"[399]. El conjunto de la composición recibe un elemento unificador en la acusación de que "tiene dentro a Belcebú y echa a los demonios con el poder del jefe de los demonios" (3,22). Es muy posible que el evangelista se encontrara con el pasaje tal y como aparece hoy; en ese caso su labor habría consistido en explotar biográficamente una motivación transmitida sin contexto preciso, hacer venir a los escribas desde Jerusalén (3,22) y poner su actitud al nivel de la de los familiares de Jesús mencionados en 3,21, actitud que sirve para preparar su aparición en 3,31[400].

En la disputa sobre las purificaciones de las manos (Mc 7,5-23) sobresalen ante todo dos pequeñas unidades independientes que se revelan como tales incluso en las introducciones especiales que las presiden. La primera es la acusación de que conculcan el cuarto mandamiento mediante la práctica del corbán (7,9-13) lo cual no tiene nada que ver de suyo con la cuestión de la purificación de las manos[401]; la segunda es la afirmación sobre la verda-

[397] Por ello no es posible establecer la forma originaria de estos dichos, pues también eran transmitidos por la fuente de los dichos, como demuestra la concordancia temporal de Mateo y Lucas frente a Marcos. La formulación de Mt 12,25.26 es más acabada, pero, dado que Lucas ofrece en este punto un texto diferente, no sabemos si este hecho procede de la fuente o se debe al Evangelista.

[398] La fuente de los dichos (Q) ha conservado también este dicho, según parece, pero ha dato tan poca importancia a su unión con lo que precede que ha introducido entre ambos otro dicho que se dirige, ciertamente, contra la acusación de que actúa por obra de Belcebú, pero que tiene un acento muy diverso: Mt 12,27.28 = Lc 11,19.20.

[399] Bultmann, op. cit. 11 considera este versículo como una formación redaccional de Marcos. Como tal no tendría analogía. Por ello me parece que sólo se puede entender como resto de una tradición que es más antigua que la composición de todo el pasaje.

[400] Así pues, no se puede hablar en modo alguno de un diálogo originario. Albertz, *Die synoptische Streitgespräche* 49 reconoce una unión entre queja y defensa en un texto reconstruido de la fuente Q. Basándose en Mt 12,27s y Lc 11,19s logra obtener una afirmación de defensa que se adecue al contexto reconstruido, apoyándose únicamente en un comentario de aquellos textos de acuerdo con la línea que a él le interesa.

[401] También en este caso el texto de Mateo (15,1-9) representa una unidad más acabada. Pero si Mateo transmitiera una fuente de la que también depende Marcos, su texto sería en definitiva ininteligible. También Albertz, op. cit. 38 llama al texto de Mateo una "compilación secundaria".

dera pureza (7,15) referida a la comida, no a las purificaciones de las manos. Esta afirmación es objeto de una doble explicación, una en 7,17-19 y otra en 7,20-23; ninguna de ellas hace justicia al radicalismo de aquella afirmación y se revelan como doctrina de la comunidad, pues son transmitidas de forma esotérica es decir, para el círculo de los discípulos. Este doble comentario a la frase de 7,15 se explica únicamente por el interés de las comunidades en la cuestión de los alimentos[402]. Lo que precede a las palabras que acabamos de estudiar es una aplicación de Is 29,13: "Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí". Se anuncia así el tema de los versículos siguientes. La idea, presente además en 7,9 en una formulación distinta, se adecua perfectamente a la afirmación sobre el corbán en 7,10-13, pero no es en modo alguno una respuesta a la pregunta de los adversarios sobre la purificación de las manos que introduce ampliamente todo el pasaje (7,1-5). Esta pregunta, que no encuentra una respuesta en las palabras de Jesús, ha sido introducida por el evangelista al principio del pasaje, pero la conexión entre las palabras de Jesús propiamente dicha (al menos 7,6-15) puede ser más antigua y pudo estar presidida por las palabras del profeta citadas en 7,6-8.

En el pasaje sobre el divorcio volvemos a encontrar el fenómeno de un elemento de la tradición (la prohibición del repudio y del nuevo matrimonio), conservado también en los textos paralelos, que ha sido unido a la afirmación principal como enseñanza esotérica (Mc 10,10-12). La afirmación principal aparece en Mc 10,9: "Lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre" y es presentada como consecuencia de la historia de la creación (Mc 10,6-8). A este texto le precede en Mc 10,25, la oposición al derecho judío sobre el divorcio (Mc 10,6-8). Se puede dudar que tales versículos formaran parte del pasaje central (10,6-9) ya que el pequeño diálogo que contienen parece algo artificial[403]. Pero incluso en el caso de que fueran un elemento independiente de la tradición podríamos suponer que la relación entre las partes formadas por 10,2-9 existía ya antes de Marcos. Este

[402] Este interés se hacía valer en dos direcciones: Unas veces se hacía de Jesús un "superrabino" (Albertz, op. cit. 39) haciendo que solucionara cuestiones idénticas a las que planteaban sus adversarios aunque en forma muy distinta; éste es el caso, por ejemplo, de Mc 7,18.19, del diálogo apócrifo conservado en Pap.Oxy. V 840 en el que Jesús recrimina al sumo sacerdote la notoria suciedad del agua de las purificaciones y, por último de la tradición rabínica de Aboda zara 16b.17a. según la cual Jesús habría solucionado la cuestión de si se podía utilizar dinero de prostitutas para la construcción del retrato del sumo sacerdote. Otras veces, como muestra claramente Mc 7,20-23, se hace que Jesús espiritualice la pregunta del dicho (7,15): lo que sale del hombre son vicios. De este modo queda, además, restringido el sentido de aquel dicho; pues su sentido original era: el lugar de toda impureza es el hombre y no lo que entra en él desde fuera. Cf. sobre todo ello, Johannes Horst, "Die Worte Jesu über die kultische Reinheit", *ThStKr* (1914) 429ss.

[403] Véase la prueba en Bultmann, op. cit. 25s. Hay que observar, ante todo, que la pregunta con la que responde Jesús no es una *contra*-pregunta, pues la crítica se dirigirá enseguida contra el mandamiento de Moisés y éste no ofrece ninguna prueba contra los que le preguntaban.

pretende inaugurar el viaje a Judea con una pieza sobre la "enseñanza" de Jesús (10,1).

Tanto en este como en los otros dos casos, resulta imposible determinar más exactamente la extensión de las unidades originarias de la tradición. Por ello casi no tiene sentido añadir una más a la serie de hipótesis que se han aventurado sobre estos pasajes. A nosotros nos interesaba, sobre todo, llegar a dos conclusiones sobre la historia de las formas:

En primer lugar, es significativo observar la gran diferencia existente entre estos "diálogos" y los elementos de diálogo presentes en los paradigmas. En estos últimos, el diálogo abunda en sutilezas; el conjunto del relato se orienta al desenlace consistente en la derrota o superación del adversario o en la justificación de la actitud de Jesús. Los paradigmas quieren presentar hechos de los que se puede concluir claramente cómo Jesús anunció con sus palabras y sus hechos la proximidad del reino de Dios. En los "diálogos" que venimos analizando en este apartado falta por completo cualquier forma de "sutileza" en la construcción de las preguntas y respuestas. El acento recae en el dicho o grupo de dichos; pero éstos son reunidos a base de elementos dialógicos en construcciones generales de carácter muy artificial. No resulta verosímil la existencia de un género de "disputas". Por otra parte, en tales combinaciones no se ve orientación escatológica alguna; en ningún sitio se expresa la idea de que la disolución del orden antiguo está condicionada por la cercanía del reino de Dios[404]. Este tipo de "diálogos" no conducen por consiguiente a un momento cumbre; no ofrecen hechos en el sentido de los paradigmas. En las introducciones con que los encabeza Marcos se esfuerza por ordenarlos biográficamente y más adelante volveremos a hablar del sentido recibido por las piezas al ser construidas unitariamente. Pero en cuanto tales, dichas combinaciones no poseen sentido propio. La forma que reciben responde a otros intereses: la combinación de dichos afines de Jesús debe servir para transmitir a la comunidad una "enseñanza" de Jesús sobre cuestiones importantes. No debe extrañar por consiguiente que en ellas aparezcan una y otra vez problemas planteados a la comunidad prescindiendo de su adecuación o no a la motivación biográfica general dada por el evangelista al conjunto. Es así como en el conflicto de Belcebú se considera la blasfemia contra el espíritu; en el pasaje sobre la purificación de las manos, el problema de las comidas; con ocasión de la discusión sobre el divorcio, se introduce el del nuevo matrimonio. Tales intereses han influido diversamente en la tradición de los dichos de Jesús;

[404] Esta idea aparece en el dicho de Mt 12,27s y Lc 11,19s, pero precisamente este dicho no aparece en la combinación de dichos ofrecida por Marcos. Al afirmar que Jesús reta "para el presente en el que, según las esperanzas apocalípticas, vuelve el tiempo originario, para la vuelta del ordenamiento del Paraíso en una monogamia indisoluble". Albertz, op. cit. 29 introduce en el texto el elemento apocalíptico. Que esto sea un ordenamiento escatológico y que sólo en cuanto tal tendría que asemejarse al ordenamiento de los orígenes, no aparece para nada en el texto.

por ello resulta muchas veces imposible reconstruir la forma originaria de un dicho incluso cuando existen textos paralelos.

De todo lo dicho podemos sacar una segunda conclusión referente a la historia de las formas: quien recopiló tales dichos o grupos de dichos no fue, en la mayoría de los casos, Marcos, cuyos intereses algo diversos pueden descubrirse en las motivaciones biográficas introducidas al inicio de las distintas piezas. Incluso cuando ha introducido algún elemento sigue siendo válido suponer que *ya antes de Marcos se reunieron dichos de Jesús* sobre temas idénticos o afines con el fin de que sirvieran de "enseñanza" a las comunidades.

Cuando configuró la tradición y la convirtió en una narración sobre la actividad de Jesús, Marcos utilizó, además de las piezas narrativas, dichas unidades. Al hacerlo pretendía ofrecer un relato, como demuestran el predominio de piezas tradicionales de corte narrativo y la elaboración "historizante" de los grupos de dichos a que nos hemos referido. Queremos preguntarnos ahora cómo compuso su libro el evangelista sobre la base de tales tradiciones.

Al analizar las distintas narraciones he aludido ocasionalmente al *pragmatismo* de Marcos. Este se revela en observaciones muy simples tendentes a preparar adecuadamente lo siguiente, como ocurre en el conflicto con los judíos en 3,6 y 11,18. Pero también otras situaciones más individualizadas son presentadas así: en 3,9 se alude ya a la barca en que subirá Jesús (4,1); en 3,21 los familiares de Jesús revelan ya las mismas intenciones que en 3,31 apoderarse de Jesús; como meta de la travesía que va a emprender Jesús revela ya en 6,31 que se trata de un lugar desconocido por las masas (6,35)[405]. Las mismas frases pronunciadas regularmente para ordenar que se guarde secreto sobre el milagro realizado (5,43a; 7,36; 8,26; e incluso 7,24) pretenden establecer relaciones entre las distintas piezas. Cuando realicé su análisis las individualicé ya parcialmente[406]. Tales frases pretenden mostrar cómo el propio Jesús rechazaba ser celebrado como taumaturgo y explicar por qué, a pesar de las muchas pruebas de su fuerza supraterrena, no fue reconocido como Mesías. La teoría del secreto mesiánico, presente en definitiva en la base de todos estos textos[407], representa de hecho una idea fundamental para todo el Evangelio. Dicha teoría constituye un denominador

[405] Cr. Von Dobschütz, "Zur Erzählerkunst des Markus", *ZNW* (1928) 196-198. De los ejemplos citados en este artículo, deseo tomar sólo 11,1 el dato de que Jesús lo examinó todo en el templo y que luego volvió a Betania, no sirve para preparar sicológicamente la purificación del templo, pues nada se dice de la "abominación en el lugar santo que Jesús contempla indignado". La introducción de una noche entre la entrada en Jerusalén y la purificación del templo sirve más bien, para llevar adelante la distribución de los hechos en los días de la Semana Santa pretendida por Marcos.

[406] Cf. *supra* pp. 79s.

[407] La elaboración de esta idea se debe a Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (1900). Por mi parte, desearía reducir sustancialmente el número de los testimonios aducidos por Wrede en favor de su teoría; el carácter secreto de la realización misma del milagro, por ejemplo, no ha de ser considerada en este contexto: cf. *supra* pp. 96s.

común al que se pueden reducir paradigmas y narraciones cortas. La relativa fidelidad con que Marcos ha transmitido la tradición se hace evidente en el hecho de que esa teoría no aparece con mayor frecuencia y no ha conducido a una reelaboración más marcada de las diversas historias.

La teoría mesiánica aparece también en Mc 1,34 y 3,12 (oponiéndose por cierto a toda verosimilitud histórica), incluso en algunas piezas en las que Marcos ha intentado ofrecer una exposición complexiva de la actividad de Jesús valiéndose para ello de instrumentos propios. Estos *sumarios* (1,32-34; 3,10-12; 6,54-56) carecen de la claridad y agudeza típica de los paradigmas y las narraciones cortas; se trata de generalizaciones en las que se aplica a una pluralidad de casos lo que se decía en cada una de las historias, pero sin que exista ningún tipo de individualización. Lo que pretenden decir es simplemente lo que sigue: Jesús solía actuar en la forma descrita en el relato precedente. Este era casi el único medio de que disponía el recopilador, cuyo material consistía sólo en hechos individuales, para presentar esos hechos independientes con cierta trabazón. No había exposiciones adecuadas de la vida de Jesús, como puede percibirse en los insípidos sumarios; por otra parte, no podía esperarse otra cosa dadas las condiciones en que se formó la tradición. Lo poco que Marcos conocía de la vida de Jesús independientemente de la tradición formada sobre ella, (a este área pertenecen los elementos de carácter biográfico o los nombres de los apóstoles) lo incluyó en la narración casi sin introducir cambios. Surgieron así las *indicaciones informativas intercaladas*, tales como las que encontramos en 3,7s; 3,13-19. A este grupo pertenece también el marco concreto en que fueron incluidos los dichos de misión (6,7.12s.30). Es evidente que de la tradición sólo formaban parte los dichos; sobre su base dedujo Marcos el hecho del envío e introdujo observaciones tendentes a enmarcar el hecho, pero que, desprovistas de cualquier otro dato, eran más una alusión general al hecho que una narración del mismo. No podemos determinar hasta qué punto se adecuó el evangelista a la realidad histórica; pero que lo que pretendía era una exposición histórica de los hechos y no una simple recopilación de dichos de Jesús puede descubrirse claramente en el hecho de que el primero de los dichos de misión transmitidos por él es introducido como discurso indirecto[408]. En este como en otro casos se observa cierta falta de colorido en la presentación de las observaciones tendentes a enmarcar tales dichos. De hecho quedan sin respuesta ciertas cuestiones planteadas por las propias circunstancias: ¿cómo se produjo la afluencia de público descrita en 3,7? ¿A dónde envía Jesús a los discípulos en 6,7? ¿cuál es el mensaje que les encomienda? ¿cómo es posible una "llamada" de este tipo? En este último texto precisamente se

[408] Mc 6,8: "kai parēggeilen autois hina mēden airōsin..." En todo caso, el segundo verbo "me endysesthe" 6,9) aparece ya en la 2ª persona; de este modo se prepara el paso a lo que sigue. El segundo dicho (6,10) es introducido con un acento especial mediante estas palabras: "kai elegen autois". Cf. el análisis de este pasaje en K.L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* 162ss.

tropieza con una gran falta de claridad en la presentación. Pero este mismo fallo revela una vez más el conservadurismo de Marcos, empeñado en recoger los datos de la tradición creándoles un breve marco histórico sin pretender componer a partir de ellos una leyenda.

Nos queda aludir al instrumento más importante de todos los utilizados por el evangelista, es decir, la creación de una perfecta relación entre las piezas de la tradición. Se trata de la *interpretación de la tradición*. Para lograr tal objetivo, el evangelista-recopilador sitúa a la luz de una determinada perspectiva una serie de hechos transmitidos por la tradición. Indica que, según el plan de Dios, tales hechos debían suceder y por qué tenían que suceder. Al considerar los paradigmas observábamos ya que algunas frases que explicaban o interpretaban los hechos eran incluso puestas en labios de Jesús[409] (no se quiere transmitir las palabras del Señor sin interpretarlas); no nos extrañará por consiguiente que tales piezas interpretativas aparezcan también como palabras de Jesús. Sólo que en este caso no se trata de dichos aislados en el marco de las narraciones, sino que constituyen pequeñas unidades relativamente independientes cuya conexión con las piezas de la tradición o no existe o es muy superficial; ello hace que puedan ser reconocidas fácilmente como obra del evangelista-recopilador. Entre esas piezas hay que situar, ante todo, los *anuncios de la pasión* de Mc 8,31s; 9,30-32; 10,32-34. Estos tres textos aparecen en la narración desprovistos casi de todo contexto y su pretensión no es propiamente la de presentar un acontecimiento irrepetible sino que de hecho se ha repetido muchas veces[410]. "Comenzó a instruirlos", "atravesaron la Galilea sin detenerse, no queriendo que nadie se enterase porque iba instruyendo a sus discípulos": tales introducciones revelan que las palabras sobre la pasión se encuentran en el relato sin motivación y no están relacionadas con el material de la tradición. Su planificada distribución en los cap. 8-10 permite apercibirse de que fueron introducidas por el evangelista-recopilador. El objetivo pretendido al introducir dichos textos fue el mismo que condujo a asumir otras profecías semejantes en el marco mismo de la historia de la pasión (tal es el caso de los anuncios de la traición y de la negación pero, sobre todo, del anuncio de la dispersión de todos los discípulos en 14,27)[411]. Lo que se pretendía en esos casos no era simplemente mostrar cómo Jesús no había sido sorprendido por los acontecimientos de la pasión, sino, ante todo, saber qué y por qué Dios quiso la pasión y muerte de Jesús. Tal convencimieno, corroborado con una cita de la Escritura en el caso del texto sobre la dispersión de los discípulos, se expresa en los anuncios de la pasión mediante la expresión Hijo del Hombre[412]. El Hijo del Hombre, es decir, el "hombre" mesiánico que debe venir

[409] Cf. *supra* pp. 68ss.

[410] Cf. K.L. Schmidt, op. cit. 217ss.

[411] Cf. cap. VII.

[412] Sobre la "Dogmática del Hijo del Hombre", cf. Bousset, *Kryios Christos* (2ª ed.) 14ss. Sobre la interpretación de las palabras de anuncio, cf. las observaciones que hago en *Abhandl.*

del cielo, "tiene que" padecer pues de otro modo no sería el hombre celeste, no habría sido elevado hacia Dios, no podría ser venerado ahora por la comunidad y esperado como el "hombre celeste" que habrá de venir en las nubes del cielo en el futuro inmediato. Con tales Marcos transmite, por consiguiente, en apretada síntesis lo que la comunidad anunciaba acerca del Hijo del Hombre. Así interpreta de antemano lo que luego describirá uniendo de ese modo la vida y pasión de Jesús con la fe y esperanza de los cristianos. Considero que el texto de Mc 9,11-13 se puede interpretar en ese mismo sentido; me refiero en concreto a la frase sobre la pasión del Hijo del Hombre según la Escritura y en la que se determina que también el Elías redivivus, anunciado como precursor del Mesías, ha aparecido ya en la persona del Mesías padeciendo "como estaba escrito de él". Son textos de contenido teológico y cuyo origen es la reflexión; no la teología o reflexión propia del evangelista, sino la visión teológica extendida en las comunidades mediante la predicación. Al introducir esas palabras en el material de la tradición, Marcos, apoyándose en las piezas de la tradición, crea la imagen del Hijo del Hombre tal y como es creído en la comunidad.

También la *reelaboración de las parábolas* realizada por Marcos tiene su fundamento en una interpretación de la tradición. En el capítulo de las parábolas (Mc 4) la técnica de composición del evangelista es claramente perceptible. Sentado en la barca, Jesús enseña la parábola del sembrador a una masa que escucha de pie. No se trata de un paradigma o una narración corta ni tan siquiera de una narración cerrada en sí misma de la que pudiera presumirse una existencia aislada y una transmisión independiente. El evangelista ha preparado la escena mediante una pequeña indicación de carácter pragmático: en Mc 3,9 hace que Jesús escoja una barca para poder alejarse de gentío en el momento oportuno; el evangelista ha escogido además dicho elemento para otorgar unidad a la narración: más tarde, Jesús realizará la travesía hasta la otra orilla (4,36) utilizando la misma barca[413].

Son muchas las observaciones que se han hecho y muchos también los trabajos realizados sobre el problema de la composición de las parábolas. La primera de ellas se narra en el marco de la escena de la barca; pero sólo cuando se encuentre a solas con sus discípulos ofrecerá Jesús su interpretación. Sin que cambie aparentemente el marco, siguen otras dos parábolas, la de la semilla que crece sola y la del grano de mostaza; pero cuando se llega a la conclusión de este pasaje nos damos cuenta de que esas dos parábolas debieron pronunciarse también ante todo el pueblo e incluso, apoyados en 4,36 (travesía) que fueron dichas desde la barca. El fragmento del relato en que aparece la interpretación de la primera parábola debe ser considerado en principio como un paréntesis. Es posible que fuera más correcto afirmar que Marcos ha creado la totalidad de la escena en el mar

z. semit. Religionskunde für Bausissin 138, nota 1 (recogido en *Botschaft und Geschichte* I 234, nota 20).

[413] Cf. *supra* p. 81.

con el único objetivo de introducir en ella los materiales de la tradición y continuar luego la tradición, pero que, al introducir la interpretación, ha olvidado mientras tanto el marco que él mismo había creado. Así pues, esa interpretación y los dichos incluidos en ella aparecen también como un pasaje desprovisto de todo contexto (4,10-25). Algunos de esos dichos (4,21. 22.25) proceden seguramente de la tradición y se hallan testimoniados en otros textos. Pero el conjunto del pasaje ha sido compuesto por el evangelista según puede deducirse con toda evidencia de la interrupción del contexto de las parábolas. En dicho pasaje Marcos pretende expresar la opinión de que el elemento divino expresado en las parábolas no pueden percibirlo ojos profanos sino sólo los iniciados. Así justifica la extensa explicación parenética de la parábola del sembrador. Al propio tiempo ofrece una vez más a sus lectores la interpretación correcta de la obra de Jesús: si la gente no aceptó al creador de esas parábolas, si no lo aceptó en su misión, no lo honró como Mesías, todo ello respondía a los proyectos de Jesús ya que el tesoro del Evangelio era envuelto en el ropaje de las parábolas y sólo los ojos de aquéllos a quienes había tocado la gracia podían reconocer ese secreto del reino de Dios; ¡ojos penetrantes como los otorgados entonces a los discípulos; como los otorgados ahora a los lectores cristianos!

Desde esa misma perspectiva, es decir, sobre la base de la interpretación de la tradición a partir de sus elementos vinculantes, hay que entender también el *diálogo* de Mc 8,14-21 con el que se unen las *dos historias de multiplicación*; dicho diálogo presupone ambos hechos y en consecuencia, debe ser considerado como obra del recopilador. Después de la multiplicación en la que se saciaron 4.000 personas, el evangelista colocó la afirmación sobre el signo transmitida con toda evidencia junto al contexto correspondiente (8,11.12)[414]. Siguiendo la polémica con los fariseos, a dicha frase se une la afirmación de Jesús sobre la travesía que va a comenzar en ese instante y en la que previene contra la "levadura de los fariseos y de Herodes"; dicha frase formaba parte de la tradición ya que el contexto no justifica la alusión a Herodes. También Lucas conoce la afirmación y la interpreta en referencia a la hipocresía de los fariseos (Lc 12,1). Para Marcos tiene un sentido más profundo: Ante la interpretación errónea de los discípulos —considerar, en efecto, que se refería al pan que habían olvidado— Marcos hace que la respuesta de Jesús contemple las dos multiplicaciones: ¿no entendéis lo que quería decir aquello? Después de que un mismo milagro ha sido realizado dos veces, los discípulos (o sea, los lectores) debían saber que Jesús les da siempre el pan verdadero. En este texto se anuncia en líneas generales la idea joánica del pan de vida; también es casi joánico el modo en que se indica el sentido profundo de la frase sobre la levadura, o sea, tomando como punto de partida para la explicación una interpretación errónea. El conjunto de la composición es obra del evangelista; el material aportado por la tradición —las narraciones sobre la multipli-

[414] Cf. *supra* p. 142.

cación doble y la frase sobre la levadura— son interpretados en la línea de la historia de la salvación teniendo en cuenta a los lectores.

Sólo cuando se ha visto cómo Marcos conecta e interpreta sus materiales, se descubren los intereses revelados al elaborarlos y la imagen de Jesús que intenta crear apoyado en ellos, sólo entonces será oportuno preguntarse sobre *las intenciones y las perspectivas que han presidido la labor de Marcos como recopilador de la tradición*. No conviene precipitarse demasiado en la respuesta a esta cuestión afirmando que Marcos se ha limitado a elaborar el material narrativo de la predicación dándole la forma de un libro. El evangelista no se ha contentado con recopilar los paradigmas sino que ha recogido además narraciones cortas. Es preciso que, al recopilar materiales tan diversos, tuviera una idea clara sobre la tarea a realizar[415]. Es lógico que sólo podremos deducir esa idea sobre la base de aquellos elementos del libro de Marcos que, fundados en buenas razones, podamos atribuir al autor de su Evangelio y no a la tradición.

Ya hemos observado que uno de los elementos típicos de Marcos es la teoría del secreto mesiánico. Sólo cuando llega a suponer que Jesús ha mantenido oculta su dignidad intencionadamente puede comprender el evangelista la vida de Jesús como una totalidad. Era el Hijo de Dios, pero no reveló al pueblo su condición ¡y por ello se le interpretó tan mal y se le condujo a la cruz!

Un segundo elemento típico del Evangelio de Marcos que debemos considerar como creación de su autor es la misteriosa concepción de las parábolas. Es verdad que suponen una epifanía de lo divino en el mundo al igual que los milagros; pero dicha epifanía está reservada a los escogidos, a quienes ha sido otorgado contemplar el reino de Dios. Para la mayoría de los judíos las parábolas son un enigma insoluble; su actitud ante la predicación de Jesús es prueba evidente de que esto es así.

También podemos reconocer la labor del evangelista-recopilador al agrupar los materiales en aquellos casos en que es posible percibir una intención muy concreta al ordenarlos. La confesión mesiánica de Pedro es paradigmá-

[415] Por ello no considero que el problema quede solucionado respondiendo que Marcos sólo habría pretendido "narrar de una manera realmente conmovedora" (Jülicher, *Einleitung in das Neue Testament* (7ª edic.) 330). Estoy de acuerdo con Richard Drescher, "Das Markusevangelium und seine Entstehung", *ZNW* (1916) 228ss, en rechazar esta respuesta tan general, pero no puede aceptar el método empleado, pues Drescher piensa percibir "el aliento cálido del Evangelista" sobre todo en Mc 13, mientras que yo considero como probable que precisamente este apocalipsis tuviera en su origen una existencia propia; en este caso, Marcos ha de ser considerado únicamente como transmisor o redactor. El último autor que se ha ocupado de este problema, Frederick C. Grant, *The Growth of the Gospels* (1933) ha respondido realmente a la pregunta de la idea directriz en la historia de la pasión: 107s (1957², bajo el título: *The Gospels, their Origin and their Growth* 78ss.101); pero en el juicio sobre la primera parte del Evangelio Grant hace valer demasiado el principio de la ordenación, como le ocurre también a Ardnold Meyer, "Die Entstegung des Markus.Evangeliums", *Festgsgabe für Jülicher* (1927). Frente a esto, Friedrich Hauck, *Das Evangelium des Markus* (1931) 6, ha adoptado la solución que hemos propuesto arriba.

tica en este sentido: sólo después de que los discípulos se han convencido de la dignidad del Maestro aparecen los anuncios de la pasión, cuyo origen se debe con toda seguridad al evangelista[416]. En la escena de la transfiguración se incluye la confirmación de la mesianidad por parte de Dios; es fácil darse cuenta del sentido que quiso dar el evangelista a tales hechos: Jesús es el Mesías, pero (hasta la resurrección) es a los ojos del mundo aquel que ha sufrido burlas, la pasión, la muerte; su gloria divina se revela únicamente al círculo más íntimo de los escogidos. Dichos elementos permiten percibir la intención del Evangelio: éste pretende presentar a Jesús como Mesías sin elevar su obra a una esfera supra-real (como hará más tarde el Cuarto Evangelista) en la que no hay sitio para la tradición. Se trataba, por consiguiente, de acentuar los elementos de la tradición que descubrían la mesianidad de Jesús y de indicar al mismo tiempo por qué el pueblo no lo reconoció como Mesías sino que se opuso a él, lo sometió al oprobio y lo condujo en fin a la cruz. Marcos se escribió por consiguiente como *libro de las epifanías secretas*; y desde esta perspectiva fue posible agrupar los paradigmas y las narraciones cortas.

Tal interpretación se confirma cuando analizamos el inicio del Evangelio de Marcos. Marcos comienza con la pieza que, también en el kerigma de Hech 10,37 y 13,24, constituye el "inicio de la predicación de la salvación": la aparición de Juan Bautista. Pero Marcos no está interesado en la llamada a la penitencia que éste dirige y de hecho no le da cabida en su libro. El Bautista aparece sólo como profeta de Jesús, como uno de los que, debido a la inspiración divina, supieron hablar de la dignidad de Jesús. Todo lo que el evangelista dice de Juan está orientado, por tanto, a las palabras del Antiguo Testamento con que comienza su Evangelio[417]; éstas constituyen al mismo tiempo la mejor forma de transición para pasar al relato de la vida de Jesús. Ocurre así que en el Evangelio de Marcos la aparición de Jesús en el escenario de los hechos no es objeto ni de preparación ni de introducción: no se habla ni de su familia ni de su formación; tampoco se responde a la cuestión, tantas veces planteada en la Iglesia primitiva, del motivo que impulsó a Jesús a recibir el bautismo de penitencia. Para introducir a Jesús bastaba lo que la tradición ofrecía al evangelista: la aparición y el anuncio mesiánico hecho por el Bautista. Un detalle que puede servirnos para captar hasta qué punto se mantiene nuestro Evangelio en un terreno no literario. Un literato hubiera ofrecido una introducción libiográfica, como hace Lucas a su modo en 3,1ss. Pero al propio tiempo puede verse que la exposición de los hechos está dominada por la perspectiva histórico-salvífica. El significado del Bautista para la comunidad cristiana debe revelarse en la presentación de su aparición en escena. A ésta sigue la historia del bautismo; es posible

[416] Cf. *supra* p. 220.

[417] Como ha demostrado Ernst Lohmeyer en el artículo "Zur evangelischen Uberlieferung von Johannes dem Täufer", *JBL* (1932) 302; cf. también el libro del mismo autor *Das Urchristentum* I: Johannes der Täufer (1932) 13.

que no se conserve en su forma originaria[418], es decir, la adopación de Jesús por parte de Dios, pues en ese caso tendría que ser concebida como una epifanía de Jesús y no como una epifanía ante el mundo, incapaz de recibir aún dicha epifanía. Tampoco se produce una epifanía para el Bautista pues, según la interpretación de Marcos, no le hace falta. La epifanía está pensada en relación con el propio Jesús y, permítaseme añadir, en relación con los que habían sido iniciados en el misterio de su dignidad, es decir, los lectores del libro. Sigue la estancia en el desierto provocada por el Espíritu de Dios que acababa de venir sobre Jesús: tentado por el diablo, rodeado de animales, asistido por ángeles; todos ellos elementos típicos de la imagen del enviado divino que se prepara a su misión. Pero también esa imagen permanece oculta a los ojos del mundo y sólo es perceptible a los ojos de la fe. Epifanía secreta: he aquí el elemento típico incluso de los primeros pasajes de Marcos; he aquí la perspectiva que presidió la recopilación y reelaboración de tradiciones realizada por Marcos.

Es fácil entender que un autor que se había propuesto tal objetivo no podía limitarse a recoger los paradigmas ofrecidos por la tradición y aceptara también narraciones cortas. Estas eran precisamente las que relataban epifanías e incluso a veces epifanías acontecidas en el círculo de los más íntimos. En cuanto tales se adecuaban perfectamente a los intereses de Marcos, aunque en mi opinión la teoría del secreto mesiánico propiamente dicha es artificial cuando se aplica a hechos como la resurrección de la joven[419]. Pero además de los paradigmas y las narraciones cortas Marcos aceptó en su libro un tercer grupo de materiales: dichos de Jesús. El problema planteado por el origen de la tradición de los dichos sólo puede resolverse adecuadamente en un contexto más amplio.

[418] El indicio más claro en este sentido es, como se sabe, la otra forma de la voz celestial en Lucas (según D y otros testigos): tú eres mi Hijo, yo te he engendrado *hoy*. Frente a la opinión defendida por mí anteriormente (*Die urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Täufer* 63), prefiero considerar ahora que esta forma es ciertamente antigua, pero es una forma precanónica que se ha infiltrado sin motivo en D y que procede de la tradición salvaje. Pero también el texto canónico puede interpretarse como fórmula de adopción (cf. *supra* 67). Es verdad que Marcos no indica aquí que Jesús se convierta ahora en algo que no fuera ya antes, pero tampoco hace ninguna afirmación que pudiera apoyar la opinión contraria.

[419] Cf. *supra* pp. 79s.

IX

LA PARENESIS

En los paradigmas se conservaron las palabras de Jesús que tenían un carácter general. Pero la primitiva comunidad cristiana conservó además de éstos otra serie de dichos, algunos de ellos en el Evangelio de Marcos y bastantes en Mateo y Lucas. Se trata sobre todo de textos en los que Mateo y Lucas coinciden casi literalmente entre sí y frente a Marcos; tal coincidencia ha conducido a la teoría de las dos fuentes a la conclusión de que existe una fuente común (Q), conclusión que posee un alto grado de certeza y resulta justificada. Tales investigaciones han alcanzado, al menos dentro de ciertos límites, a un grado muy alto de probabilidad[420]. Sin embargo, los resultados tan satisfactorios alcanzados en este terreno por la crítica de las fuentes no nos pueden hacer olvidar que, en otras cuestiones, la fuente Q continúa siendo un enigma total. No me parece necesario subrayar demasiado la cuestión de la lengua en que fue escrita dicha fuente. El texto usado por Mateo y Lucas era griego[421] pues de lo contrario no se daría la coincidencia que de hecho se da entre ellos. Pero resulta lógico imaginar este hecho como sigue: los dichos fueron traducidos muy pronto al griego en el seno de una comunidad bilingüe y posteriormente esa traducción griega fue recopilada en territorios de lengua griega. Tal explicación de los hechos

[420] Cf. Adolf Von Harnack, "Sprüche und Reden Jesu", *Beiträge zur Einleitung in das N.T.* II (Leipzig 1907).

[421] El testimonio de Papías en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* III 39,16 es el siguiente: "Matthaios men oun Hebraidi dialektō(i) logia synetaxato hērmēneusen d'auta hōs ēn dynatos hekastos". Este testimonio no puede ser aplicado a la fuente Q. Papías piensa, sin duda, en el Mateo actual y, lo mismo que en la noticia que ofrece sobre Marcos op. cit. III 39,15), quiere justificar algún defecto de la obra, sólo que no sabemos cuál. La justificación debe consistir en la indicación de que Mateo había escrito en arameo y las traducciones habían sido hechas por varias personas. Hay que añadir que, por este camino, se habría llegado en definitiva a nuestro Evangelio de Mateo. Sobre el cómo no se dice nada. Incluso en el caso de que Papías se haga aquí eco de una antigua tradición, no habría que ponerla en relación con la fuente Q. Pues se piensa en un libro que circuló en la Iglesia bajo el nombre de Mateo; el Apóstol sería acusado de ciertos defectos de ese libro. Se trata, por consiguiente, del Evangelio de Mateo. Por otra parte, las noticias de Papías son formuladas ya desde la perspectiva de un cristianismo literario para el cual los Apóstoles habían sido escritores: cf. mi *Geschichte der Urchristlichen Literatur* I 44s.

resulta más verosímil que la que supone que primero hubo una recopilación de dichos de Jesús en arameo traducidos luego, como colección, al griego. En este caso habría que suponer que la primera generación realizó ya cierto esfuerzo literario, cosa que debemos descartar.

Tampoco existen certezas en torno a la extensión de la fuente Q. De hecho la existencia de Q sólo puede deducirse en los casos en que Mateo y Lucas ofrecen un texto más o menos idéntico. No podemos decir qué parte del material propio a estos dos evangelistas procede de Q. Tampoco es posible determinar con certeza la ordenación de las distintas piezas en Q sobre la base de los elementos comunes observables en este sentido en Mateo y Lucas[422].

Pero la dificultad mayor surge cuando se reflexiona sobre el género literario de Q. De hecho no tenemos idea de si y en qué modo podían ser un libro unos textos que eran piezas cerradas cada una en sí mismas. Y sobre todo no es posible sacar conclusiones ciertas sobre el marco histórico o geográfico de los textos transmisores de los dichos. El pasaje sobre el mensaje enviado por el Bautista, conservado en Mt 11,2ss y elaborado además por Lucas con acentos historizantes (7,18ss), permite reconocer aproximadamente el tipo de marco en que eran situados tales dichos. Ese marco no aparece ni en el caso de la invitación a la penitencia hecha por el Bautista ni en la tentación de Jesús, ya que las introducciones de Mt 4,1 y Lc 4,1.2 dependen claramente de Marcos. En todo caso, tanto en esta como en otras cuestiones hay que cuidarse mucho de hablar de Q o de cualquier otra supuesta unidad dando la impresión de que todos los problemas se hallan resueltos.

Olvidar esto es exponerse a estudiar con la misma seguridad una fuente desconocida y el Evangelio de Marcos, el cual existe como realidad tangible, olvidando que en el primer caso se trata sólo de una hipótesis. Si por el contrario nos mantenemos dentro de los límites de lo que sabemos, desaparecen automáticamente tanto algunas conclusiones demasiado osadas como otras demasiado escépticas sobre el valor mayor o menor de la fuente Q; tales conclusiones se basan efectivamente en el supuesto de que Q es una realidad cuyas dimensiones y forma de composición pueden ser determinadas con toda certeza; y semejante supuesto es erróneo.

Tal límite metodológico nos obliga a renunciar a la posibilidad de reconstruir la fuente Q en toda su amplitud pues, incluso en el caso de aquellos textos reconstruibles, podemos preguntarnos con toda seriedad si de

[422] Sobre esta cuestión emite un juicio demasiado optimista B.H. Streeter, *The four Gospels* 273ss: "The reconstruction of Q". Al ofrecer al final de ese capítulo (291) una lista de piezas atribuidas a Q, Streeter habla asimismo de estas piezas como "a document the purpose and character of which are perfectly intelligible". Pero esta es precisamente la cuestión, incluso porque no existe ninguna garantía sobre la integridad de la lista. Por otra parte el escepticismo a que nos hemos referido más arriba puede aplicarse también a las obras de W. Haupt, *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung* (1913) y Arnold Meyer, "Die Entstehung des Markusevangeliums" *Festgabe für Jülicher* (1927) 35ss.

hecho pertenecen todos ellos a la misma "obra", lo cual resulta muy dudoso y de hecho ha sido cuestionado[423]. Los conocimientos de que disponemos sobre la fuente Q en el estado actual de las investigaciones al respecto aconsejan hablar más de un *estrato* que de un *escrito*. Reconocemos claramente que las comunidades estaban interesadas en reunir dichos de Jesús tal y como los reúne Q; pero no sabemos si los esfuerzos realizados en este sentido dieron como resultado uno o más libros; es más, no sabemos tan siquiera si eran libros. Así pues, desde una perspectiva histórico-literaria, las piezas de la fuente Q reconstruibles constituyen una prueba de la *necesidad de reunir dichos de Jesús manifestada entre los primeros cristianos* (por el momento prescindimos de la cuestión que plantea saber hasta qué punto es posible que hubiera "historias" nacidas de la fuente Q).

Pero precisamente aceptar tal conclusión suscita un nuevo problema. Si admitimos que en época temprana se reunieron dichos de Jesús, ¿cómo es que Marcos no los conocía? Y si los conocía, ¿por qué no los integró en su Evangelio? Por otro lado, si nos viéramos obligados a datar tal colección de dichos en una época posterior al Evangelio de Marcos habría que admitir que esa colección se habría nutrido de una tradición oral o escrita; y si esto es así, ¿por qué no utilizó Marcos esa tradición? Tales interrogantes, planteados con especial énfasis por Wellhausen[424], amenazan la seguridad con que normalmente se admite la existencia de la fuente Q e indican al menos las consecuencias que una decisión de este tipo puede provocar. Nos preguntaremos ante todo si el Evangelio de Marcos revela realmente una intención de dar cuenta de toda la tradición, incluida la referida a las palabras de Jesús.

Mc 4,1ss puede considerarse como ejemplo típico de los textos en que Marcos ha transmitido dichos o piezas discursivas de Jesús, llegando incluso a ponerlas en sus propios labios. El análisis de este texto nos ha llevado a concluir[425] que sólo las tres parábolas (la del sembrador, la de la semilla y la del grano de mostaza) pueden ser consideradas como parte integrante de la tradición recibida por el evangelista. Marcos incluyó al inicio del pasaje la descripción de las circunstancias y la interpretación que sigue a la primera parábola. *Resulta pues evidente que Marcos utiliza una tradición que contiene dichos de Jesús desprovistos de todo marco*. Y, lo que es más importante en relación con el problema que nos ocupa, en 4,2 introduce una tradición mediante las siguientes palabras: "Les estuvo enseñando muchas cosas con parábolas; entre otras les dijo..." Es decir, Marcos es consciente de que lo que él transmite aquí es sólo una *selección*, un *ejemplo*[426].

[423] Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* (1905) 66s. Cf. además los estudios sobre la sucesión de las piezas en Q en Wernle, *Die synoptische Frage* (1899) 226ss; Harnack, *Sprüche und Reden Jesu* 121ss.

[424] Wellhausen, op. cit. 73.84ss.

[425] Cf. *supra* pp. 221s.

[426] Cf. Jülicher, *Neue Linien in der Kritik der evangelischen Uberlieferung* 32.

Un texto análogo lo encontramos en 12,38: a las escenas conflictivass entre Jesús y sus adversarios siguen dos dichos breves sobre los escribas introducidos de modo inesperado con las siguientes palabras: "Entre lo que enseñaba, dijo". La brevedad de los dichos revela claramente que se trata sólo de una cita aislada de lo que Marcos llama "doctrina" de Jesús. Y si queremos ser serios, no podemos afirmar que estas palabras son puramente ficticias, es decir, que Marcos no conocería más dichos de los que transmite (un supuesto que podría aceptarse en el caso de las parábolas). Marcos no se ha sentido azorado, en efecto, en otros casos a la hora de transmitir dichos desprovisto de toda introducción; es el caso de 9,49.50. Si no hubiera querido presentar tales palabras como lo que son en realidad, es decir, parte de una tradición más amplia, tampoco hubiera necesitado en este caso crearles un marco adecuado. Conviene que nos refiramos a otro ejemplo: la parábola de los viñadores malvados es introducida en 12,1 del modo siguiente: "Entonces se puso a hablarles en parábolas". Tal introducción parece suponer una tradición más rica de la que Marcos toma un solo ejemplo. Lo mismo puede decirse incluso de Mc 3,23; en este texto las metáforas sobre el reino y la casa divididos son introducidas como sigue: "El los llamó y les puso estas comparaciones", una fórmula que en principio parece prometer más y otros contenidos y no sólo dos o, si se incluye la metáfora del más fuerte, tres dichos. Tales observaciones arrojan luz, en fin, sobre aquellos textos del Evangelio de Marcos en los que Jesús aparece enseñando y en los que no se dice nada de su doctrina: al comienzo de su ministerio, en la sinagoga de Cafarnaún (1,21s) o antes de la vocación de Leví (2,13) y en la sinagoga de Nazaret (6,2). Llama la atención cómo pasa el evangelista a la historia de la multiplicación: "Al desembarcar vió mucha gente, le dio lástima de ellos porque andaban como ovejas sin pastor y se puso a enseñarles con calma" (6,34). En estos textos se supone simplemente que Jesús enseñaba, pero no se da cuenta de lo que decía a sus oyentes. Es evidente que la "enseñanza" de Jesús es algo cuya transmisión detallada no entra en los planes de Marcos. En el contexto de determinadas narraciones ofrece algunos dichos de Jesús, pero en ocasiones tales dichos son considerados expresamente, según hemos visto, como elementos de un conjunto más vasto; y ese conjunto no tiene cabida en el Evangelio de Marcos. Es evidente que *la tradición de las palabras de Jesús se rige por una ley que no es la que había regido la recopilación del material en Marcos*. Si queremos saber por qué Marcos no recogió buena parte de los dichos de Jesús debemos intentar descubrir esa ley.

Y es posible hacerlo. Hay en efecto una serie de elementos que hacen pensar que las palabras de Jesús fueron transmitidas en condiciones distintas de las de los relatos sobre sus acciones. En la actividad misionera de los primeros cristianos hubo desde muy pronto y de forma regular una tradición en relación con la cual es posible demostrar que las palabras de Jesús tenían cierta importancia. Se trata de la primitiva parenesis cristiana. Lo que hemos dicho en el cap. II sobre la posible existencia de esta forma de

primitiva halaka cristiana debe ser fundamentado ahora en un contexto más amplio.

Es frecuente que Pablo concluya sus cartas a la comunidad con una parte parenética (Rom 12; 13; Gal 5,13ss; 6; Col 3; 4; 1 Tes 4,1ss; 5,1ss). Por lo general, esa parte revela un estilo muy distinto del que domina en el resto de la carta: no contiene, en efecto, indicaciones demasiado amplias o fundadas en razones religiosas o teológicas sino siemples admoniciones aisladas que presentan muchas veces forma de proverbio, superficialmente trabadas unas a otras o incluso simplemente alineadas sin conexión alguna[427]. Tal sistema le trae a uno a la memoria otros textos parenéticos en forma de proverbios, tales como el primer capítulo de la Carta de Santiago, los primeros pasajes de la Didaché, el Seudo-focílides, Tobías 4 y 12 e incluso los respectivos capítulos de la novela de Agicar o del Ad Nicoclem de Isócrates y del ad Demonicum del Seudo-isócrates. Las partes parenéticas de las cartas paulinas se diferencian claramente de lo que Pablo escribía normalmente también desde un punto de vista objetivo: esas partes carecen en primer lugar de relación directa con la situación supuesta en la carta; las reglas e instrucciones no se formulan para determinadas comunidades o situaciones concretas, sino para necesidades generales de la primitiva comunidad cristiana. No tienen una importancia *actual* sino *habitual*.

Las diferencias indicadas, que hacen posible un mayor acercamiento al género literario de las cartas paulinas, adquieren importancia fundamental en nuestro contexto pues revelan la relación interna existente entre las partes parenéticas y la predicación de Pablo en general. Los elementos típicos de los capítulos parenéticos de las cartas paulinas hunde sus raíces en una práctica pedagógica. Ya en su labor misionera suele expresar Pablo en este tipo de instrucciones los elementos básicos de la nueva vida cristiana a los neoconversos. Tales indicaciones eran recordadas o ampliadas en una ulterior estancia del Apóstol en la comunidad o mediante la visita de un discípulo suyo. Las partes parenéticas de las cartas de Pablo a sus comunidades no son más que la repetición de lo que les había enseñando en persona[428].

La conclusión a que hemos llegado puede admitirse sin más, pero se ve confirmada por la advertencia que hace el mismo Pablo a los Tesalonicenses: "En fin hermanos, esto os pido con insistencia en el Señor Jesús, ya que aprendisteis de nosotros cómo debéis comportaros para agradar a Dios, ya que os portáis así, que sigáis progresando" (1 Tes 4,1). Con estas palabras abre Pablo la sección parenética, cuyo objetivo no es más que recordar lo que ya es conocido y practicado. Pero incluso en aquellos casos en que

[427] Cf. sobre lo que sigue mi comentario a la Carta de Santiago 3-6.

[428] Estos son los "caminos" de Pablo que Timoteo debe recordar a los corintios y que Pablo acostumbra "enseñar" en cada comunidad. (1Cor 4,17). También se refiere a la parenesis la afirmación que Pablo hace en la Carta a los Romanos sobre una doctrina que habría sido transmitida a los romanos (Rom 6,17; 16,17), pues, en el primero de estos textos, el contexto exige una alusión a advertencias éticas: cf. Alfred Seeberg, *Der Katechismus der Urchristenheit* 1ss, y mi comentario a 1Tes 4,1 en el Handbuch zum Neuen Testament.

Pablo no podía referirse a su propia misión o al trabajo de los discípulos (la Carta a los Romanos), da por supuesto que los lectores han recibido este tipo de instrucciones (6,17)[429] y, sobre esa base, ofrece su propia parenesis (Rom 12 y 13).

La parenesis posee, por consiguiente, un fundamento más amplio que la propia misión de Pablo; forma parte de los elementos cristianos comunes a todos; o sea, que los primeros misioneros cristianos se sentían generalmente obligados a impartir este tipo de instrucciones a sus comunidades (al menos a las procedentes del paganismo, pues eran las que más lo necesitaban). Así se explica que las secciones parenéticas de las cartas paulinas tengan que ver tan poco con la base teórica que el Apóstol da a su ética[430]. Son elementos tradicionales y en este punto concreto Pablo se pone al mismo nivel que el resto de los misioneros cristianos. Se explica además así que este capítulo de la literatura paulina sea tan afín a algunos textos de las cartas de Santiago, la 1.ª Petri, 1.ª de Clemente, la Didaché y el Pastor de Hermas. También en esos caso se trata precisamente de la traducción concreta de la parenesis general de la Iglesia primitiva. Los encargados de impartirla eran lógicamente sobre todo los *maestros* mencionados en más de una ocasión en la primitiva literatura cristiana. El autor de la Carta de Santiago, una obra en la que la parenesis ocupa un importante papel materialmente hablando, se da a conocer en 3,1 como maestro. La actividad de estos tales parece haber tenido gran importancia en la transmisión de la tradición ética. Pero con su actividad ayudaron, consciente o inconscientemente, a conservar y reunir la tradición sobre Jesús.

La organización de las primitivas comunidades cristianas respondió al principio de la caducidad de este mundo y no a la necesidad de vivir en él. Como consecuencia de ello no estaban preparadas para responder a la necesidad de ofrecer soluciones parenéticas a los problemas cotidianos. Sin embargo, el judaísmo había preparado el terreno en este sentido; para poder utilizar las instrucciones judías a los prosélitos, dependientes con frecuencia de modelos helenistas, bastaba a veces cambiar ligeramente el tenor de las mismas o ampliarlas en sentido cristiano. Por otra parte, los cristianos disponían de un tesoro de admoniciones e instrucciones, propiedad exclusiva suya, que eran aplicadas o aplicables a las más diversas circunstancias de la vida diaria, a pesar de que desde hacía tiempo no eran suficientes para cubrir todas las exigencias de la parenesis: eran los *dichos de Jesús*. Unas veces aparecen en la parenesis cristiana como dichos aislados y otras reunidas en grupos. Basta mencionar algunos de los ejemplos más llamativos:

[429] Cf. nota anterior.

[430] La relación esencial es ésta: las reglas parenéticas, incluso las tomadas del medio ambiente, son presentadas como instrucciones para la vida "en Christō(i)". Por ello, para cristianizar esas reglas basta añadir un "en kyriō(i), como ocurre en Col 3,18.20. En realidad, al ser cristianizadas èstas parenesis de origen foráneo, son transferidas a un área diversa. El cumplimiento de estos mandamientos forma parte de la realización de la nueva vida.

En la sección indudablemente parenética de la Carta a los Romanos, junto a una serie de expresiones que recuerdan la palabra de Jesús, aparece una frase, "bendecid a los que os maldicen" (Rom 12,14), que es con toda evidencia una variante del famoso dicho de Jesús. La expresión de St 5,12, "no juréis ni por el cielo ni por la tierra...", no es más que una forma distinta —o tal vez una forma más original— de la prohibición de Jesús en Mt 5,34ss. La recopilación cristiana de dichos que aparece en Didaché 1,3ss —la intromisión cristiana en los "caminos" judíos— está formada en buena parte por dichos de Jesús no parece que en su base haya un dicho de nuestros Evangelios. No se puede pensar en una dependencia de los Sinópticos por el simple hecho de que tales dichos tienen un elemento común con los dichos sinópticos transmitidos aisladamente y a los que hemos aludido más arriba, es decir, ausencia de todo tipo de fórmula de citación. De este hecho no se puede concluir que los maestros no supieran que esos dichos eran palabra de Jesús ya que en ese caso la recopilación de tales dichos en la Didaché sería una casualidad demasiado llamativa. En tales casos habrá que pensar más bien que todos los dichos de la parenesis cristianas eran concebidos obra del Espíritu o del Señor de tal modo que todos ellos, aún no siendo instrucciones del mismo Señor, eran presentados como instrucciones "en el Señor". De aquí que en tales contextos parenéticos fuera indiferente transmitir algunos de esos dichos como palabras auténticas del Señor y se renunciara de hecho a acentuarlas valiéndose de una citación expresa. De todos modos, la inclusión de dichos auténticos de Jesús y otras instrucciones cristianas en una misma serie podía convertirse en fuente de errores ya que, pasado algún tiempo y en determinadas circunstancias, se podía llegar a considerar que algunos de los dichos alineados con los dichos auténticos eran también ellos auténticos, aumentado así el tesoro de estos últimos al añadir algunos que no eran realmente auténticos. En cualquier caso, este fenómeno sólo podía ocurrir si se partía del supuesto de que entre aquellas instrucciones de la parenesis había palabras auténticas de Jesús.

Junto al fenómeno de incluir palabras de Jesús en las series de instrucciones de forma indiferenciada apareció otro: agrupar palabras de Jesús consideradas como tales movidos no por un interés histórico o teológico, sino parenético. También en este caso es Pablo quien nos ofrece el testimonio de ese fenómeno. Cuando incluye en sus cartas palabras de Jesús no lo hace para fundamentar una demostración cristológica u ofrecer un dato de la historia de la salvación. Podemos prescindir del texto escatológico de 1 Tes 4,15ss ya que es posible que ese texto proceda de un apocalipsis; por otra parte, la cita sirve a un objetivo práctico. Además de ésta, Pablo cita palabras de Jesús en otros dos casos: 1 Cor 7,10 y 9,14 (el texto de 1 Cor 11,23s no entra en este contexto pues se trata de una narración). Las otras dos frases de Jesús sirven como fundamento de la parenesis. En un caso se trata de cuestiones matrimoniales; en el otro, de la asistencia debida al misionero. Si Pablo recuerda en 1 Cor 7,5 "Respecto a las vírgenes no ha dispuesto el Señor nada que yo sepa", es fácil deducir que se conservaban

una serie de "disposiciones del Señor" y que las dos frases de Jesús citadas en esta misma carta de Pablo proceden de esas listas. Pablo echa de menos en ellas una que se refiera a las vírgenes y se nota incluso el tono de disgusto que le produce constatar esa laguna. Revisa bien los dichos guardados en su memoria[431] o bien ojea las hojas de papiro que lleva consigo. Así pues, no sólo existían palabras de Jesús que habían sido unidas a otros dichos en el marco de la parenesis, sino que también había colecciones que contenían única y exclusivamente dichos de Jesús y eran entregadas al misionero, quien los fijaba en la memoria o los llevaba por escrito. Tales colecciones servían también naturalmente a los intereses de la parenesis, pero en su elaboración influía el principio de autoridad. Había observaciones que se querían transmitir positivamente no sólo en el Espíritu o en el nombre del Señor (semejante calificativo lo hubiera merecido en definitiva cualquier parenesis cristiana), sino que se las quería transmitir como dicho autorizado del Señor. Al igual que al inicio del cristianismo hubo tendencias legalistas junto a otras carismáticas, también junto al interés espiritual, según el cual toda parenesis cristiana tiene origen divino, se manifestó un aprecio por la *tradición*, la *autenticidad* y la *autoridad*.

Un rastro de tales colecciones de palabras de Jesús puede descubrirse probablemente en 1 Cle 13,2[432] en aquellos dichos del Señor cuya forma tan estrechamente trabada excluye casi de forma absoluta que nos encontremos únicamente ante una combinación ocasional de citas de nuestros Evangelios. Con el mismo grado de probabilidad podemos incluir en este contexto la cita de un dicho de Jesús en 1 Cle 46,8. Todos esos dichos son introducidos con fórmulas de citación muy parecidas: "Recordad las palabras de nuestro Señor Jesús, pues él habló así" (1 Cle 46); "Recordando aquello que el Señor dijo enseñando" (Policarpo); "Recordando sobre todo las palabras que dijo el Señor de enseñar la bondad y la paciencia, pues así habló él" (1 Cle 13). La misma fórmula aparece en la despedida de Pablo en Mileto en Hech 20,35: "Acordándoos de las palabras del Señor Jesús, pues él dijo..." La importancia de la cita que sigue —"Hay más dicha en dar que en recibir"— es tanto mayor cuanto que el dicho no se conserva ni en el Evangelio de Lucas, autor de los Hechos de los Apóstoles, ni en los otros Evangelios. En el discurso de Hechos, la frase aparece en el contexto de una exhortación —la ayuda a los débiles— y tal contexto, que con toda evidencia era un contexto fijo, llevó al autor a citar el dicho en este contexto parenético sin que lo hubiera introducido en su exposición de la vida de Jesús[433].

[431] La fundamentación de esta posibilidad la hemos ofrecido ya más arriba, p. 49.

[432] Cf. también Policarpo 2,3.

[433] Quien atribuya a Pablo el discurso de Mileto debe situar este texto en la línea de los testimonios de las cartas paulinas citados en primer término. En cualquier caso, incluso si se considera que es un texto paulino, habría que admitir que la forma de citación procede del autor de Hechos. Pablo cita de otro modo y la fórmula usada en Hech 20,35 es, como indican los paralelos, típica de una época posterior.

Así pues, en todos estos textos queremos poder ver referencias a colecciones de dichos de Jesús que, consideradas expresamente como palabras del Señor, eran introducidas en la parenesis con una fórmula típica de citación.

Podemos afirmar, por consiguiente, que desde muy pronto —y, en concreto, ya en época de Pablo— se llevaron a cabo recopilaciones de dichos de Jesús puestos al servicio de la parenesis. Y al igual que cuando determinamos el género de los paradigmas, también en este caso encontramos la prueba pertinente en los resultados de la tarea *analítica* del método *constructivo*. Lo que la crítica literaria ha considerado como fuente de los dichos (Q) en los Evangelios de Mateo y Lucas ofrece efectivamente una imagen aproximada de lo que sería esta colección. Tales textos demuestran claramente que el objetivo de dicha colección era transmitir a la comunidad consignas e instrucciones salidas de la boca de Jesús. Pero conviene hacer dos observaciones: la primera es que en el conjunto del material Q que podemos reconocer como tal no hay referencia alguna a la historia de la pasión; si nuestra fuente hubiera tenido una orientación narrativa habría que esperar en primer lugar una historia de la pasión, ya que el kerigma —único espacio al que se podía dirigir la exposición narrativa— introdujo con especial acento según todos los testimonios los datos de la historia de la pasión; y dada la importancia atribuida a dicha historia resulta casi imposible imaginar una narración sobre Jesús que ignorara su muerte. La segunda observación es la siguiente: el material Q llegado hasta nosotros no revela interés narrativo en sus contenidos esenciales. En relación con la supuesta fuente, sólo podemos concluir la existencia de piezas discursivas que aparecen incluso las más de las veces como unidades independientes, es decir, desprovistas de cualquier marco concreto. En aquellos casos en que parece haber algo más, un análisis más preciso de los elementos comunes a Mateo y Lucas —y que se deben reclamar en consecuencia para Q— demuestra que tampoco en esos textos es fácil reconocer una orientación narrativa. La "historia" de la embajada del Bautista a Jesús en Mt 11,2 y Lc 7,18 no es efecto de otra cosa que la introducción de una colección de dichos que reúne varias afirmaciones de Jesús sobre el Bautista (un hecho que, por otra parte, persigue un objetivo práctico: regular la actitud del cristianismo frente a la comunidad del Bautista)[434]. En el caso de la historia de las tentaciones, la sinopsis demuestra que el texto común comienza solo en Mt 4,3=Lc 4,3 y comprende únicamente el diálogo entre Jesús y el diablo. Así pues, la fuente quiso transmitir sobre todo respuestas de Jesús y no podemos saber cómo introducía textos de ese tipo[435]. Quienes crearon el principio y el final narrativos fueron los evangelistas y lo hicieron cada cual a su modo. Tam-

[434] La conclusión de Mt 11,11 indica que esta tendencia dominaba ya en la fuente, pues las palabras "el más pequeño en el Reino de los cielos es más grande que él" hay que entenderlas, no desde las circunstancias de la vida de Jesús, sino desde la situación de la comunidad: cf. mi obra *Die urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Täufer* 13ss.

[435] Cf. *supra* p. 230.

bién en la "narración" del Centurión de Cafarnaún podemos hacer una observación semejante[436]: la coincidencia alcanza sólo hasta Mt 8,22=Lc 7,9 y no incluye, por tanto, la curación. El texto de la fuente, que supone ciertamente la curación como algo lógico (al igual que Mt 8,22 y Lc 9,60 dan por supuesto que el interlocutor se ha acercado a Jesús), acababa probablemente con la frase en la que Jesús alaba las palabras del Centurión como prueba de una fe semejante a la cual no ha encontrado otra en Israel.

Así pues, en la orientación general de los grupos de materiales atribuíbles a Q se puede atisbar aún claramente la orientación original de tales recopilaciones: su pretensión no es la de narrar hechos de la vida de Jesús, sino transmitir sus palabras para que sean observadas y sirvan de instrucción. Con todo, se puede admitir que la colección utilizada por Mateo y Lucas revela ciertas huellas de desarrollo: parece, en efecto que, en ella han sido asumidos textos que, aunque de origen muy diverso, desempeñan en este contexto la misma función, a saber, interpretar la tradición de los dichos de Jesús para revelar quién era aquél cuyas palabras se habían recopilado en la comunidad.

La asunción de la historia de las tentaciones está al servicio de ese objetivo y, aunque de origen muy diverso, lo mismo puede decirse de la auto-revelación de Jesús en Mt 11,25-30 en la que, como hacen los salvadores divinos del helenismo, llama así a todos los hombres[437]. Hemos de referirnos también en este contexto a las palabras de Mt 23,34-39 cuyo origen, según indican los paralelos de Lucas, fue la fuente Q en la que posiblemente aparecían ya agrupadas. Dichas palabras son puestas en boca de Jesús o en labios de la "sabiduría de Dios", si damos la razón a Lucas, y lanzan una fuerte acusación contra los judíos que siempre y en todos sitios han perseguido a los enviados de Dios (acusación que, en este contexto, pretende interpretar lógicamente el rechazo de Jesús por parte de los judíos). Otras frases de Jesús fueron agrupadas y reelaboradas también desde una interpretación retrospectiva. El discurso de Jesús sobre el Bautista en Mt 11,7ss y Lc 7,24ss fue elaborado interpretando desde el presente algunas de Jesús sobre Juan[438] y aplicando a Jesús y al Bautista, mediante una interpretación alegórica, la parábola de los niños que tocaban la flauta. Todo ello respondía no a un interés histórico o biográfico, sino práctico. Sólo que ese interés práctico fue más allá de los límites del interés que, como hemos visto, había presidido la recopilación de dichos de Jesús; lo que se pretende ahora no es sólo deducir de las palabras de Jesús soluciones y reglas para la propia vida, sino que se quiere encontrar además en ellas una respuesta a la naturaleza de quien las había pronunciado. Dicho en términos judíos: aunque conservadas como halaka, ahora se las consideraba además como haggada. En la recopilación de historias realizada por Marcos observamos ya una tendencia

[436] Cf. Harnack, *Sprüche und Reden Jesu* 146s.
[437] Cf. *infra*, cap. X.
[438] Cf. la nota 434.

parecida[439] Tampoco puede excluirse totalmente que tales características de la denominada fuente Q tuvieran su origen en un influjo del Evangelio de Marcos. No podemos afirmar nada cierto al respecto ya que desconocemos totalmente la época en que nació la fuente Q y la cronología de su desarrollo.

Las tendencias a que acabamos de referirnos no pudieron oscurecer, a pesar de todo, el carácter originario de esa colección de dichos de Jesús. Es indudable que la recopilación de dichos no respondió en un primer momento a un interés cristológico, pues en los textos atribuíbles a la fuente Q domina normalmente un interés muy distinto. Tal interés es el mismo que pudimos observar en el caso de Pablo: *los dichos de Jesús fueron agrupados originariamente con una finalidad parenética* para ofrecer a la comunidad consejos, soluciones a los problemas y directrices concretas sobre la base de las palabras del Maestro. Este interés típico no se manifestó únicamente en los orígenes de la configuración de la fuente Q sino que predominó en absoluto en la recopilación de dichos de Jesús. El modo en que se formulan y recopilan tales dichos revela ese interés.

Hay que indicar ante todo que la tradición ha conservado palabras de Jesús de contenido parenético. Este hecho corresponde sin duda en buena parte a la predicación de Jesús. Las formas más frecuentes utilizadas por Jesús son los *proverbios sapienciales* (sentencias, gnomos) *las metáforas, narraciones parabólicas, llamada profética* (bienaventuranzas, lamento, anuncio escatológico) *órdenes breves, órdenes extensas* (provistas de una fundamentación —como Mt 5,44ss; Lc 6,27ss; Mt 6,25ss; Lc 12,22ss—:, de una promesa —como Mt 6,2ss— o de una advertencia —como Mt 5,29s; Mc 9,43ss; Mt 18,1s)[440]. De esos seis géneros, determinados de un modo puramente formal, sólo los dos últimos son necesariamente imperativos. Pero debemos subrayar que muchísimos proverbios sapienciales y muchas metáforas e incluso parábolas son pronunciadas en tono exhortativo. La tradición acentúa y refuerza ese carácter parenético de muchos dichos de Jesús. Los dichos sobre la sal y la luz los han conservado Marcos (4,21 y 9,50) y Lucas (14,34s; 11,33 y 8,16) como metáforas puras; Mc 4,23 menciona la "fórmula de alerta", "quien tenga oídos para oír que oiga", como una invitación a interpretar y aplicar las palabras. En Mateo se ha introducido la llamada personal "Vosotros sois la sal de la tierra", "vosotros sois la luz del

[439] Cf. *supra* pp. 219ss.

[440] Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, divide los dichos del Señor en "Logios" (Jesús como maestro de sabiduría), "dichos proféticos y apocalípticos" y "dichos legales y reglas de la comunidad"; además, "dichos en primera persona" y "parábolas y sucedáneos". Estas categorías son de hecho importantes para el contenido del Evangelio, pero, al determinarla, Bultmann superpone criterios de forma y de contenido. Mt 5,44 y 7,1 forman parte según Bultmann, de los logios, a pesar de que tienen forma imperativa; la parábola de las 10 vírgenes la enumera Bultmann entre los discursos proféticos de exhortación; entre los logios aparecen tanto sentencias de carácter general (Mt 22,4) como las metáforas del reino y la casa dividida.

mundo", a la que se añade además una exhortación: "Alumbre también vuestra luz a todos los hombres" (Mt 5,13.14.16). También debemos aludir en este contexto a la posible reelaboración de las bienaventuranzas. La forma ofrecida por Lucas, en discurso directo, podemos considerarla como originaria. La de Mateo es más amplia y no se dirige a los denominados bienaventurados, sino que los describe en tercera persona[441]. En ese hecho precisamente se debe reconocer una intención parenética: Sed pobres de espíritu, sed compasivos, pues la compasión será vuestra recompensa. No podían faltar las limitaciones; en lugar de los pobres, los pobres de espíritu; en lugar de los hambrientos, los que tienen hambre de justicia, corrección que se hace también en el caso de la bienaventuranza sobre los perseguidos.

Una tendencia parenética de este tipo se manifiesta también en la transmisión de algunas parábolas. La historia del administrador infiel, quien antes de que le despidan intenta asegurarse el futuro mediante una nueva infidelidad (Lc 16,1ss) es un ejemplo de actitud decidida; traducida en términos escatológicos dicha parábola ofrece enseñanza y exhortación a la joven comunidad sometida a un tremendo proceso transformador; en ella no hay parenesis para la vida cotidiana y, sin embargo, ésta hace su aparición al final de la parábola: "Ganaos amigos con el dinero injusto" (Lc 16,9).

La parábola del banquete en la que se anuncia la salvación a los desheredados y la condenación de los hijos auténticos del reino fue ampliada mediante la introducción de la parábola sobre el vestido de bodas; el sentido parenético de dicha ampliación resulta evidente: quien sea invitado al reino debe procurarse un "vestido de bodas", es decir, algo que lo identifique como ciudadano del reino. El esfuerzo por ofrecer a la comunidad la mayor cantidad posible de elementos parenéticos condujo a interpretar incorrectamente algunas parábolas:

La exhortación a ocupar voluntariamente el puesto más bajo en el banquete nupcial era considerada sin duda originariamente como una parábola orientada a evitar el hacer valer falsas pretensiones personales ante Dios; tal y como aparece en Lc 14,7-11 debe considerarse una exhortación a la modestia personal cuando alguien sea invitado a un banquete. De una exhortación escatológica se ha pasado a una regla de comportamiento en la mesa.

También el consejo de hacer las paces con el adversario mientras se va de camino al juicio era considerada originariamente como una invitación escatológica; de ello que Lc 12,57 lo introduzca mediante estas palabras: "¿Por qué no juzgáis vosotros mismos (es decir, desde vuestra propia perspectiva) lo que se debe hacer?" El sentido de la afirmación es que tampoco debemos dejar que las cosas lleguen hasta el tribunal de Dios sino que conviene tomar medidas a tiempo. El consejo de sabiduría popular utilizado por Jesús parabólicamente se ha convertido en Mt 5,25s en una simple regla que se justifica por sí misma; así en medio del Sermón de la Montaña, entre

[441] Cf. mi libro, *Evangelium und Welt* (1929) 56s.

las antítesis sobre la Ley, nos encontramos con el consejo de adoptar la inteligente costumbre de los campesinos en la praxis cristiana.

La orientación parenética dada a las palabras de Jesús condujo además algunas veces a transformar su contenido. Los proverbios de Mc 10,9 y Lc 16,18 revelan que en el Evangelio la prohibición del divorcio tiene un carácter radical ilimitado pero que se ha de entender sobre la base de la exigencia escatológica fundamental. En el Evangelio de Mateo aparece como regla de la comunidad y, por ello mismo, se contempla una excepción: la infidelidad de una de las partes hace posible el divorcio también entre cristianos (Mt 5,32; 19,9). También la racionalización de un dicho de Jesús como la que encontramos en Didaché 1,3 (el contexto lo constituye la colección cristiana de proverbios a que nos hemos referido)[442], "Amad a los que os odian; así no tendréis enemigos", es una dulcificación de las exigencias de aquel dicho para lograr que un mandamiento concreto pueda ser cumplido de hecho. El imperativo enérgico del Sermón de la Montaña exigiendo que el amor supere incluso el instinto natural del hombre —un mandamiento que nunca podría ser cumplido plenamente— se ha transformado en una exhortación moral de tipo práctico: evitar las enemistades por la práctica del amor.

El análisis de los contenidos parenéticos resulta necesario sobre todo en el caso de las *parábolas*. En este sentido, lo primero que debemos aclarar son las posibilidades abiertas a la predicación por el uso del lenguaje figurado. La división establecida por Jülicher —metáfora, parábola, alegoría y narración ejemplar— ha logrado superar una interpretación trasnochada de las parábolas aunque sin llegar a ofrecer aún una idea clara sobre los posibles modos de utilización. Lo primero que se puede observar son las *diferencias de forma*:

1. Encontramos en primer lugar la frase estableciendo una comparación en el presente (el grano de mostaza en Mc 4,30ss). Este uso es muy cercano a la metáfora; pero una auténtica comparación alude al punto de referencia de la imagen[443], mientras que la metáfora breve puede ser objeto de una interpretación errónea y por ello dicha interpretación continúa siendo un enigma[444]. Pero hay que contar lógicamente con la posibilidad de que en

[442] Cf. *supra* p. 234.

[443] El dicho sobre el servicio a dos amos (Mt 6,24 y Lc 16,13), por ej., es una verdadera comparación. A pesar de que comienza como una metáfora "Nadie puede servir a dos amos", expresa claramente la aplicación: "No podéis servir a Dios y al dinero". Metáforas puras son los proverbios sobre la cosecha (Mt 9,37s y Lc 10,2) y sobre la mano en el arado (Lc 9,62). El Evangelista ha puesto esta última en conexión con los dichos sobre el seguimiento: cf. la nota 261.

[444] Los relativamente pocos proverbios cuyo contexto original nos resulta totalmente enigmático, son casi todos metáforas no interpretadas "No déis lo sagrado a los perros ni le echéis vuestras perlas a los cerdos" (Mt 7,6 una aplicación tardía a la Eucaristía se encuentra en Didaché 9,5); "Donde se reúnen los buitres, está el cadáver" (Mt 24,28 y Lc 17,37); "Cada cual será salado a fuego" (Mc 9,49; las variantes han cambiado este texto y lo han aplicado al sacrificio).

el seno de la comunidad se atribuyera un carácter parenético a ciertas metáforas enigmáticas valiéndose de frases que interpretaran su sentido o bien situándolas en un determinado contexto[445].

2. Hay además frases que establecen una comparación en el pasado (la metáfora de la levadura en Mt 13,33 y Lc 13,20s). Una comparación así presenta el hecho como realidad única y a partir de él se origina, por consiguiente, toda una narración breve. La metáfora del grano de mostaza en la redacción lucana (13,18s) demuestra que para hacer esto no era necesaria la existencia de diferencias objetivas frente al primer grupo. Lo que en Marcos aparece en presente es aquí objeto de una narración en pasado. Dado que Mateo presenta un texto mixto debemos referir la configuración narrativa de la parábola a la fuente de los dichos (Q).

3. Narración doctrinal breve (la narración de la construcción de la casa en Mt 7,24ss, por ejemplo).

4. Narración parabólica extensa según el estilo de las narraciones cortas. La diferencia entre este grupo y el anterior reside sobre todo en el carácter poético de las narraciones incluidas aquí. A este grupo pertenecen las grandes parábolas de Lucas: el buen samaritano, el hijo pródigo, el administrador infiel, el fariseo y el publicano, el gran banquete; a ellas se añaden algunas parábolas de Mateo: la de los viñadores, la de los talentos[446]. Se trata de las unidades más largas dentro de los dichos de Jesús. No tiene por qué extrañar que tales narraciones se hayan conservado en la tradición pues su estructura típica y bien trabada las hace muy apropiadas para la memorización. Este estilo narrativo ha actuado como aguijón en los poetas y pintores que se han visto así animados a traducir los contenidos de tales narraciones valiéndose de sus respectivos instrumentos de expresión artística. Pero la fuerza poética de este tipo de narraciones no reside en la simetría y coordinación de sus muchos elementos sino en la extensión de los fundamentales y la brevedad de los accidentales. En la parábola del buen samaritano se da cuenta escuetamente del ataque sufrido por el viajero; frente a ello se alude a cada uno de los viandantes mediante una frase independiente y cuando relata las buenas acciones emprendidas por el samaritano, el narrador siente la necesidad de detenerse enumerando todas las medidas que el samaritano ha tomado en favor del herido. Algo seme-

[445] El dicho sobre la puerta estrecha aparece todavía en Lc 13,24 como una metáfora determinada únicamente por una pregunta introductoria. En 7,13s se habla ya de "perder" y de "vida", de modo que el conjunto actúa como una comparación. La "ciudad sobre el monte" es explicada en Mt 5,14 sólo por el contexto; el proverbio en cuanto tal era una metáfora aislada. El proverbio sobre el ojo aparece unido a otro proverbio (Lc 11,34ss) únicamente por el término "lychnos" y carece de interpretación; Mateo lo ha dotado de una interpretación al situarlo entre los dichos contra el servicio al dinero (6,22s), pero vale la pena preguntarse si con ello se acierta realmente con el sentido que tenía el dicho al principio.

[446] La parábola del banquete, en Mateo, y la de los talentos, en Lucas, han sido orientadas ya en una dirección concreta al introducir en ellas elementos alegóricos, de tal modo que en nuestro contexto nos interesa más el tenor de la parábola en el otro autor, que es sin duda alguna el más antiguo.

jante ocurre en la parábola del hijo pródigo: se alude brevemente a los presupuestos de su conversión, es decir, a su vida licenciosa en tierras lejanas; algo más de espacio ocupan las dificultades presentadas en ese país extranjero después de haberse empobrecido y se describe en fin detalladamente la acogida dispensada en la casa paterna.

Frente a las breves narraciones doctrinales, dichas parábolas aparecen como composiciones populares con un estilo hecho en las que se pueden observar en buena parte las leyes de la poesía popular[447]. A veces es posible imaginar que Jesús asumió narraciones conocidas dándoles contenidos nuevos. Determinadas observaciones exegéticas hacen muy probable tal suposición en la historia del administrador infiel y en la del hombre rico. Estudios recientes han obtenido resultados claros en el caso de algunas parábolas[448].

Pero la importancia de estas diferencias de forma en las parábolas se hace evidente sobre todo cuando se consideran los contenidos. Lo primero que se debe observar en este sentido son *las diferencias de material*. La "fábula" de la parábola puede referirse a

1. Realidades habituales; es el caso de la parábola de la levadura.
2. Realidades típicas; es el caso de la parábola de los niños que tocan la flauta (Mt 11,16ss y Lc 7,31s) y la del sembrador (Mc 4,3ss).

En el primer caso, la referencia a hechos habituales, lo relatado no resulta nada extraño ya que ocurre siempre. En el segundo caso, se da cuenta de lo relatado porque constituye una realidad que ocurre siempre y es ciertamente llamativa, aunque no resulte extraña en el sentido habitual de este término.

3. Realidades extraordinarias.
4. Realidades construidas.

En estos dos últimos casos se trata siempre de hechos que se salen de lo normal; en el grupo 3º, son hechos inauditos de la vida real y en el 4º,

[447] Indico simplemente las leyes de la *repetición* – las palabras del hijo pródigo a su padre aparecen tanto en la planificación de la vuelta como en su presentación ante el padre– , la del *contraste* – fariseo y publicano, el hombre rico y Lázaro, dos deudores, dos siervos endeudados, dos hijos– la del *número tres* – tres enviados a los viñadores malvados (?), tres hombres que pasan junto al que había sido asaltado (parábola del Buen Samaritano), tres siervos a los que se encomiendan talentos. En los dos últimos casos la ley del número tres aparece unida a la del "peso de popa" (Olrik, "Epische Gesetze der Volksdichtung", *Zeitschr. f. deutsches Altertum* (1909) 1ss; cf. también *Ibíd*, *Danske Studier* (1907) 193ss; el término se debe a Gudmund Schütte, *Oldsagn om Godtjod* 95 y se refiere a la acentuación épica del último frente a los demás). "El peso de popa unido al número tres es el elemento típico más elegante de la poesía popular" (Olrik, Epische Gesetze... 7).

[448] Sobre la parábola del agricultor de cereales, cf. Bousset, *Gött. Nachtr., phil. hist. Kl.* (1916) 484, quien alude a un cuento de las 1001 Noches; sobre la del "hombre rico y el pobre Lázaro", Gressmann, *Abhandl. d. Berl. Akad.* (1918) phil.-hist. Kl. n. 7,1ss; sobre la parábola del banquete, cf. *ibíd*. 71.74.75.78. En oposición a Bultmann, op. cit. 212 nota 1, deseo concluir de la indicación de Gressmann, que la primera parte de la parábola de Jesús en Lc 16,19-26 debe ser considerada como material preexistente.

hechos inverosímiles o absolutamente imposibles inventados con finalidades didácticas. Las grandes parábolas de Lucas pertenecen por lo general al tercer grupo. En relación con las otras parábolas no es fácil tomar partido, pues no es posible responder a la pregunta si el hecho en cuestión es posible o no. La interpretación de la parábola de las vírgenes en Mt 25,1ss y la de los viñaderos de Mt 20,1ss dependerá, por consiguiente, de si en el primer caso se tiene en cuenta una auténtica tradición nupcial y un posible modo de retribuir a los trabajadores en el segundo o de si en los dos casos se finge tanto la tradición en cuestión como el modo de realizarla en la parábola.

En todos los casos se debe tener en cuenta hasta qué punto resulta posible acercarnos al ambiente en que vivió Jesús tomando como base el material de las parábolas. Los intereses agrícolas de los personajes, su escaso relieve social permiten reconocer fácilmente[449] que las parábolas están fuertemente afincadas en el propio ambiente; tal afirmación puede aplicarse a todos los grupos mencionados. Y esta primera impresión se puede hacer más firme mediante gran cantidad de paralelos; éstos demuestran generalmente, no que las parábolas bíblicas dependen de antiguas parábolas judías sino más bien que contemplan un mismo género de vida y se mueven en un círculo de ideas común[450].

Sólo sobre la base de las observaciones realizando en torno al material de las parábolas podremos pasar a hacer algunas indicaciones sobre las *diferencias manifestadas en la utilización del material* en las parábolas narrativas. En este punto se debe partir de los criterios que la interpretación de las parábolas de Jülicher ha convertido en patrimonio común de los investigadores. Se pueden observar los siguientes grupos: 1. La "ficción" de la parábola contiene la idea didáctica ya en su propia utilización como ocurre en el caso del buen samaritano (Lc 10,29ss) y del fariseo y el publicano (Lc 18,9ss). La primera tiene indudablemente un sentido parenético: ve y haz lo mismo. La segunda quiere mostrar la auténtica actitud del hombre ante Dios mediante la imagen del publicano y la contra-imagen del fariseo; la interpretación de la parábola se ofrece cuando se afirma que el publicano está "justificado"; pero la tendencia parenética de la tradición vuelve a revelarse en el hecho de que a tal afirmación se le añade aún la siguiente moraleja: "Porque todo el que se exalta será abajado y el que se abaja será exaltado"; la parábola ha recibido así un significado ético-vulgarizador que dista mucho de su propia literalidad.

[449] Que el Señor de Lc 17,7 sólo tenga un criado para el campo y para el servicio a la mesa; que el otro señor de Mt 20,1 vaya él mismo a pagar los jornales; que la mujer de Lc 15,9 se alegre tanto cuando encuentre la dracma perdida y que el padre del hijo pródigo de Lc 15,23 haga matar "el" ternero cebado: todo esto son signos de que las imágenes han sido tomadas de la vida de pequeños agricultores.

[450] En la recopilación de dichos paralelos se han empleado Paul Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (1904); *Ibíd, Die Gleichnisreden Jesu* (1912) y Strack-Billerbeck. Bultmann reproduce en op. cit., 218s un buen número de ejemplos para determinar el carácter autóctono de la tradición. La prueba es convincente y por ello no es necesario la repitamos aquí.

2. La idea directriz de la "ficción" se halla contenida en su ropaje literario. En tal caso la acción no se justifica por sí misma, sino que es dictada desde aquella idea. Se explica así la parábola de la cizaña de Mt 13,24ss en la que se introduce al enemigo como si se tratara de alguien conocido; no es un vecino enemigo de aquel agricultor lo cual obligaría al narrador a dar cuenta de la razón y el inicio de su enemistad, sino que se trata del "enemigo por excelencia", el diablo. Nos hallamos, por consiguiente, ante una alegoría y ello a pesar de que no todos los elementos, por ejemplo los siervos, sean identificados. El signo más claro de la intención alegórica es el acabado perfecto de la narración que no tendría si no explicación. Se revelan en este caso las posibilidades que ofrece la diferencia de material.

3. La "ficción" se justifica desde su propia intención literaria. Un elemento de la narración se relaciona con la idea didáctica a pesar de que ésta se sitúa a diferente nivel que el de la acción descrita en la comparación. Es el caso típico de la parábola.

Se plantea ahora la cuestión de saber si la relación se limita a un solo punto. Los grupos 2.° y 3.° no parecen ofrecer diferencias necesarias. Una parábola como la de la cizaña tiene elementos que no son interpretados[451] y una parábola como la del hijo pródigo pretende utilizar no sólo la acogida de que es objeto el hijo pródigo sino además la actitud airada de su hermano ante semejante acogida[452]. Naturalmente, siempre es posible pensar que el segundo punto de referencia se ha logrado ampliando el texto originario de la parábola y de hecho debemos contar con la posibilidad de que fuera frecuente que los que utilizaban las parábolas desarrollaran una tarea de ampliación y reelaboración. Pero es casi imposible establecer una distinción precisa pues con frecuencia no sabemos en qué circunstancias se pronunciaron originariamente estas parábolas. Incluso en el caso de que fuera posible individuar las interpretaciones secundarias, no siempre se podría considerar el producto de dicha criba como representante de la interpretación originaria ya que en ocasión tal producto es demasiado moralizante y muy poco escatológico; demasiado estático y muy poco dinámico.

Ya hemos mostrado que la parábola del fariseo posee una tendencia moralizante. Esa misma tendencia se puede observar también en la de los talentos: Lucas relaciona la parábola con la ausencia del Señor (Lc 19,12-27) que ha marcado a recibir su reino en un país lejano; se trata de una alusión alegórica al tiempo que queda hasta la parusía y durante el cual Cristo permanece en el cielo; el texto de Mt 25,14-30 no contiene ninguna alusión de ese tipo pero tampoco ofrece ninguna interpretación. A primera vista, el contenido propio de la narración parece ser una exhortación moral: hay que

[451] Cf. el grupo 2.

[452] Sobre lo que sigue y sobre la interpretación constructiva de las parábolas en general, cf. C.H. Dood, "The Gospel Parables", *The Bulletin of the John Rylands Library*, vol 16 n° 2 (1932).

hacer uso de los dones que Dios ha dado a los hombres, pero, ¿hacía falta construir toda una historia para sacar esa moraleja casi evidente?; es más, ¿este anuncio de verdades de "alcance humano universal" se adecua al estilo del mensaje de Jesús? ¿No es más natural interpretar la parábola en sentido dinámico y hallar expresado ese sentido en una acusación contra el pueblo judío, incapaz de tomar iniciativa alguna frente al bien valiosísimo que Dios le había confiado? Es posible que este tipo de consideraciones puramente edificantes nos ayuden mejor a acercarnos al sentido originario de muchas parábolas. Pero, en cualquier caso, se debe contar con que los contextos originales de las parábolas nos son desconocidos.

En este sentido surge una nueva dificultad: ciertas metáforas eran corrientes en la parenesis judía; el oyente estaba pues capacitado para entender determinadas palabras en el sentido en que eran interpretadas normalmente incluso en el caso de que la narración parabólica no ofreciera apoyos concretos en ese sentido[453]. Parece que la referencia a un rey (un "rey de carne y hueso" en los escritos rabínicos) era relacionada con Dios; la de una viña, con el pueblo; la de un campo, con el mundo y sin duda alguna (al menos en los círculos apocalípticos) la cosecha, con el juicio. Podían surgir así formas parcialmente alegóricas; cuando las parábolas eran repetidas podía ocurrir que las metáforas fueran aplicadas automáticamente y, al mismo tiempo, que los términos de la comparación que resultaban conocidos y que no poseían en la parábola un significado especial, fueran reinterpretados alegóricamente.

Un ejemplo nos lo ofrece la parábola de los talentos en la versión de Lucas, quien ha convertido la ausencia del señor en un viaje real[454]. Otro ejemplo de esta forma mixta lo encontramos en la parábola de las vírgenes de Mt 25,1-12: en el v. 10 las vírgenes prudentes se convierten casi en una descripción de la novia: "Llegó el novio y las que estaban preparadas entraron con él en el banquete de bodas y se cerró la puerta". Los creyentes son los que esperan al Mesías; esos mismos creyentes se desposan ahora con él. Propiamente las vírgenes no eran más que la comitiva y de hecho cabría esperar en este punto una referencia a la novia. Todos esos puntos de vista, típicos de la narración parabólica, pasan a un segundo plano; tanto el oyente como el lector son llevados mucho más allá de la parábola, es decir, de las damas de honor que acompañan a una novia en cualquier boda, y son enfrentados con la misma novia, la multitud de los creyentes que se desposan con el Mesías.

La introducción de esas metáforas en la narración de una parábola debía producir de hecho una especie de alegorización de la que el narrador no era casi consciente. Se distorsionaba así en buena parte el sentido de la parábola en estado puro originándose un nuevo tipo que no podemos llamar ya

[453] Cf. Fiebig, *Altjüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* 83ss; Ziegler, *Die Königsgleichnisse des Midrasch* (1903).

[454] Cf. la nota 446.

parábola pura pero tampoco alegoría[455]. Es muy posible que esta forma de narración precisamente, que se mueve entre la parábola y la alegoría, se adecuara más al espíritu oriental ya que para el hombre oriental la metáfora estaba relacionada lógicamente con la adivinanza y por ello se acogía siempre gustosamente una oportuna referencia a la interpretación. Dicho fenómeno se percibe fácilmente en el canto de la viña de Is 5,6: el dueño de la viña descubre oportunamente su identidad real cuando amenaza a la viña, no sólo con penas que podían estar al alcance de un poder humano, sino anunciando que prohibirá incluso a las nubes derramar sus aguas sobre la viña. Así pues, quien habla es el propio Yahvé. Si se tiene en cuenta la pureza de estilos, tales mezclas podrían parecer un atentado contra las leyes de la metáfora; pero los oyentes y lectores acogían seguramente como algo muy positivo esas oportunas referencias que ayudaban a resolver el enigma.

Es difícil saber hasta qué punto se pueden retrotraer hasta Jesús esas formas semialegóricas. Pero en cualquier caso se debe contar con que en la tradición de las parábolas pudo haber influido la tendencia de las comunidades a sacar *la mayor cantidad posible de elementos parenéticos de las palabras de Jesús*. Ya hemos hablado de algunas reinterpretaciones o interpretaciones incorrectas[456]. En el caso de la parábola del sembrador es fácil seguir la evolución que llevó a la parenesis: la parábola puede ser considerada como una narración didáctica con una "ficción" típica, pero no ordinaria, pues a un sembrador no le ocurren normalmente todos los contratiempos descritos aquí. Por otra parte, la "ficción" no contiene ningún elemento construido a partir de la interpretación, pues nadie piensa en Satán cuando oye la referencia a los pájaros que picotean las semillas caídas en el camino y nadie piensa en una "aflicción o persecución" cuando oye hablar del sol que abrase el tallo que apenas tiene raíces (4,17). El relato crea más bien la impresión de que lo que se describe en él son los resultados tan distintos de una misma siembra y que en tal descripción se concede especial importancia a las distintas formas en que se puede llegar a un resultado negativo. Si la parábola existió alguna vez sin ir acompañada de la interpretación, su sentido resulta evidente: ofrecer consuelo y calma frente a los fracasos y defecciones lo mismo que las parábolas del grano de mostaza y la levadura pretendían ofrecer consuelo y calma frente a los humildes comienzos de la causa (es decir, el movimiento de Jesús). Pero en ese momento entró en juego el interés parenético; de la narración se esperaba algo más que el simple consuelo y la calma; se quería sacar enseñanzas de ella, interpretarla como una advertencia frente al fracaso; de ese modo se llegó a interpretar las distintas clases de terreno malo en las que no era posible que surgiera un fruto duradero. El cambio de tono que se observa en la interpretación revela

[455] En mi opinión, los resultados de la obra clásica de Jülicher, *Die Gleichnisse Jesu* (cf. también Weiner, *Die Gleichnisse Jesu, Aus Natur und Geisterwelt* 46) necesitan cuanto antes de una delimitación en la línea que hemos indicado aquí.

[456] Cf. *supra* p. 240.

que el toque parenético ha sido añadido. En el texto de la parábola, la invitación a la calma suena así: los fracasos son inevitables; tampoco el sembrador se libra de ellos. En la interpretación, el tenor de la advertencia es como sigue: no seáis como éste o como aquél en quienes la palabra no ha encontrado buen terreno. Este cambio parenético es sin embargo tan lógico para las comunidades cristianas y, como hemos visto, tan natural en la formación de la tradición que casi resulta imposible imaginar que la parábola existiera alguna vez en la tradición sin su interpretación. Cuando el texto comenzó a circular se facilitó su uso dándole un carácter parenético. También en este caso debemos agradecer la conservación de las palabras de Jesús a la tendencia parenética.

En la parábola del administrador y en la narración del fariseo y el publicano hemos creído demostrar que las parábolas recibieron un final parenético que transformaron la tendencia de las mismas en mayor o menor medida. También la narración ejemplar del rico necio de Lc 12,13-21, y en la que sólo se da cuenta del imprevisto final de los planes de aquel campesino rico, resulta típica en ese mismo sentido. La introducción de la advertencia "Eso le pasa al que amontona riquezas para sí y no es rico en lo que quiere Dios" debe ser considerada como una "moraleja" de orientación parenética puesto que la parábola no alude en modo alguno a que el campesino mostrara una actitud inadecuada frente a Dios.

Con lo que hemos dicho debe de haber quedado claro el papel tan importante que tuvo la parenesis en la conservación de las palabras de Jesús. El interés parenético puede observarse además en la recopilación y agrupación de estos dichos. En Mt 5,21ss las antítesis de Jesús sobre la Ley se transmiten en forma de grupos cerrados de dichos con el siguiente esquema: "Habéis oído... pero yo os digo". En ese mismo esquema se incluyen otros dichos objetivamente relacionados con la temática o que según la mente del que los introdujo debían relacionarse con ella (Mt 5,23s.25s.29s). Por otra parte, el esquema sigue reuniendo elementos en torno a sí llegando a incluir dichos que Lucas transmite al margen de un esquema de ese tipo (Mt 5,38.43). Todo contribuye a crear un gran contexto parenético. Lo mismo puede decirse de los dichos sobre Juan Bautista que ya en la fuente Q habían sido unidos a la respuesta de Jesús (Mt 11,7-19; Lc 7,24-35). El objetivo práctico es en este caso instruir a los lectores sobre la inferioridad de la secta del Bautista. Y en la medida en que es posible descubrir en ellos tonos exhortativos —la exhortación a rechazar las pretensiones de los seguidores del Bautista— dicho pasaje puede ser también atribuido a una intencionalidad indirectamente parenética. Este es el caso, sobre todo, de los dichos que Mt 18 incluye en la denominada "disputa por las precedencias" entre los discípulos. Aquí se habla de la salvación del perdido y de la disciplina a practicar frente al hermano pecador; sobre la base de unos dichos de Jesús, nació todo un ordenamiento comunitario en cuyo contexto se llegó a introducir, además, la parábola que se refiere al siervo cruel.

Naturalmente, no todas las parábolas de Jesús fueron relacionadas inmediatamente con la parenesis. Las llamadas proféticas tales como los dichos pronunciados en primera persona Ich-Worte)[457], sobre todo, se escapan a una elaboración parenética. Pero hay que recordar que tanto la llamada profética contra Corazaín y Betsaida como el denominado dicho de revelación, relacionado en Lucas con la misión (Lc 10,13-15.21s), aparecen en Mateo en relación, temáticamente condicionada, con el "discurso" sobre el Bautista (Mt 11,20-30). Tal discurso ofrece material apologético para el rechazo de los enemigos, en este caso, la secta del Bautista. También el dicho contra Corazaín es una frase de rechazo de los adversarios y el comienzo del dicho de revelación dice que "esto" (la salvación) ha sido ocultado a los "sabios y entendidos". En Mt 12,1ss siguen dos discusiones sobre el sábado, lo cual constituye una garantía de que hemos entendido correctamente la relación entre los dichos de Mt 11,20-30: todo el pasaje representado por Mt 11,2 - 12,14 alude a los adversarios (también el Bautista en cuanto jefe de los que lo siguen, es un "adversario") y está así condicionado por una parenesis de carácter práctica.

Sólo después de haber clarificado la perspectiva que presidió la formación y recopilación de dichos de Jesús podemos comprender el fenómeno de la historia de la tradición consistente en incluir las palabras de Jesús en el relato de su actividad. Sólo cuando se ha comprobado que el material narrativo y el material discursivo eran originariamente dos magnitudes de la tradición con una orientación completamente diversa, podemos comprender que tales magnitudes se fueran aproximando paulatinamente.

En este contexto debemos plantear la *relación existente entre Marcos y la tradición de los dichos* y que en un primer momento resulta tan problemática. Si en un primer momento nos hemos podido percatar de que Marcos no pretendió en absoluto transmitir la totalidad de las palabras de Jesús, sabemos ahora que esa pretensión no nació de una decisión propia, sino que la tradición de los dichos fue utilizada de acuerdo con sus propias características que son distintas que las de la tradición sobre las historias. La agrupación de estos dos conjuntos de tradiciones no era de suyo tan natural como nos puede parecer hoy a nosotros. No tiene por qué resultar algo extraño que Marcos no incluyera en su Evangelio el material de la fuente Q que nosotros conocemos a través de Mateo y de Lucas. La cuestión que habría que plantear será más bien saber por qué Marcos ofrece algunos dichos de Jesús que en determinados momentos de su Evangelio se hallan incluso ordenados en pequeños discursos.

A esa cuestión debemos responder de forma diferenciada teniendo en cuenta la categoría a que pertenecen los correspondientes dichos de Jesús. Creo haber demostrado en el capítulo precedente que Marcos pretende explicar la pasión de Jesús (mucho antes de que se produzcan los hechos) valiéndose de indicaciones pragmáticas e incluso aplicando concretamente la

[457] Cf. sobre esto el cap. X.

teoría del secreto mesiánico. A ese interés del evangelista sirve con toda evidencia la asunción de aquellas palabras de Jesús pronunciadas en los conflictos con sus adversarios: contra la acusación de posesión diabólica (3,2ss), sobre la pureza ritual (7,1ss) y sobre el divorcio (10,2ss)[458]. Hemos visto además que el Evangelio de Marcos constituye en gran medida un libro de las epifanías secretas. En este sentido Marcos recogió todo un discurso apocalíptico como una revelación secreta al círculo de los íntimos 13,5ss). Incluso las parábolas las ha incluido en su Evangelio como revelación que sólo puede ser comprendida por los iniciados (cf. Mc 4,10ss). Tales dichos aparecen siempre en un contexto historizante y hasta cierto punto son reelaborados en forma de historias. Esto sugiere que Marcos asumió también en su Evangelio piezas de la tradición de los dichos, bien porque ya anteriormente habían sido reelaboradas en forma de historias o bien porque eran susceptibles de que él llevara a cabo tal reelaboración. Es lo que ocurre con toda evidencia en los pasajes de la disputa sobre las precedencias en Mc 9,33 y del mandamiento más grande en 12,88ss: tales "historias" son en realidad dichos de Jesús enmarcados históricamente. La escena de Mc 12,35-37 sobre la filiación davídica del Mesías, conclusión de las escenas de conflicto en Jerusalén, fue estructurada en forma de diálogo sólo en el Evangelio de Mateo. En el texto de Mateo es posible percatarse aún de que aquí se ha emplazado un dicho que había sido transmitido como ejemplo de la crítica dirigida por Jesús a la ciencia de los escribas. Es improbable que la transmisión de ese dicho tenga otra finalidad, es decir, anunciar una teoría cristológica[459] ya que el evangelista no ha hecho ninguna indicación en esa línea. La labor de Marcos se limitó a situar la frase de la tradición en un marco biográfico. Es posible que también la "narración" sobre la limosna de la viuda en Mc 12,41ss tuviera en su origen un dicho de Jesús, y más en concreto, una parábola[460]. Tampoco la historia de la cananea en Mc 7,24ss se transmitió originariamente como narración sino como pieza discursiva[461].

[458] Cf. *supra* pp. 215ss.

[459] Cf. Wrede, *Vorträge und Studien* 147ss.

[460] Wendling, *Entstehung des Markus-Evangeliums* 153s quiere ver en la historia una "pieza doctrinal" narrada por Jesús, es decir, una narración ejemplar como la historia del fariseo y el publicano. En caso de que esta suposición sea cierta, acabarían por sí mismos muchos problemas exegéticos, tales como las cuestiones de por qué el pasaje no tiene una conclusión narrativa o cómo conoce Jesús la ofrenda de la viuda. Pero se podría explicar incluso la semejanza con el conocido paralelo indio (texto alemán en Aufhauser, *Budha und Jesus*. Col. K. Texte n. 157, 13). Jesús podía haber utilizado para su parábola un material corriente que también se conservaría en el texto budista y que sólo en India se habría orientado en una dirección legendaria y vulgar, pues allí la mujer se convierte al final en la esposa del rey. Otra solución del problema puede encontrarse en H. Haas, *Das Scherflein der Witwe und seine Entsprechung im Tripitaka* (1922).

[461] La comparación del texto de Marcos con el de Mateo demuestra que los únicos elementos que coinciden casi totalmente son las palabras de Jesús y la respuesta de la mujer, pero no el principio y el final de la historia. Resulta, pues, natural suponer la existencia de una fuente común a ambos textos que sólo contenía los discursos y que presuponía la curación como algo natural; es decir, una forma originaria semejante a la que se puede suponer en el caso de

Así pues, Marcos recogió en su libro la tradición de los dichos desde una perspectiva determinada. Pero, si nuestro análisis de los hechos es correcto[462], al hacerlo no disimula que se trata de una selección y que no toma en consideración la mayor parte de la tradición de los dichos de Jesús.

Ahora bien, por el simple hecho de aceptar en su libro algunos dichos de Jesús, Marcos señaló los primeros pasos de un desarrollo rico en consecuencias. Lo que este evangelista transmite normalmente en sus obras no es la predicación cristiana en cuanto tal, sino el material que le sirve de apoyo y que, en cualquier caso, ya ha sido situado en un marco histórico concreto, trabado e interpretado. La configuración de tales textos se debió en parte a las necesidades de la predicación: tal es el caso de los paradigmas; otros —y es el caso de las narraciones cortas— tuvieron un origen diverso, pero el uso que hace de ellos el evangelista Marcos revela que fueron utilizados como argumentos en favor de la doctrina cristiana, como testimonios del carácter epifánico de Jesús. Sólo de forma indirecta es posible deducir de esas narraciones cómo era la predicación en cuanto tal, es decir, el "Evangelio de Jesucristo"; en tales "interpretaciones" se descubren a lo sumo algunas ideas de la predicación. Frente a ello, los dichos de Jesús recopilados para orientar a los que se iban a convertir o eran ya cristianos constituyen una parte de la parenesis cristiana, es decir, de la enseñanza en cuanto tal. Al aceptar tales dichos en su libro e incluso haciéndolo a pequeña escala y desde una perspectiva determinada, Marcos dilata su obra por encima de los límites de una simple recopilación de material pues ahora, si bien a pequeña escala, aquélla contiene también elementos de la predicación cristiana y no sólo pruebas de dicha predicación.

Lucas y Mateo siguieron más o menos la misma línea recogiendo en sus obras total o parcialmente el material de los dichos y diálogos de Jesús recopilado en la fuente de los dichos. Pero lo que condujo a realizar esta tarea era muy distinto. En este como en otros casos, Lucas historiza; reúne los dichos de Jesús en marcos narrativos y los sitúa en un lugar adecuado, es decir, en el marco más verosímil desde una perspectiva histórica. En el cap. IV hemos indicado ya que, al hacer esto, Lucas se aproxima a las formas literarias existentes en el mundo entorno y adapta la tradición de los dichos de Jesús a la de los "chria" griegos. Así reelabora además el estilo originario de la tradición de los dichos y, al situarlos en un marco narrativo, les otorga

la historia del Centurión de Cafarnaún (cf. 245) y que no habría sido transmitida entre los paradigmas sino entre los dichos de Jesús. La inclusión en la historia del Centurión (Mt 8,11.12) de la promesa de que muchos gentiles se sentarán a la mesa con Abrahán en el reino de los cielos demuestra hasta qué punto eran interpretados tales dichos en sentido legal, es decir, parenético y se intentaba hacerlos valer a la hora de plantear seriamente el problema de los gentiles. La impresión de que cierto material de la tradición fue utilizado con valor de axiomas se recibe también cuando se lee la observación introducida en la historia de la cananea en el Evangelio de Mateo: "Me han enviado sólo para las ovejas descarriadas de Israel" (Mt 14,24).

[462] Cf. *supra* pp. 231s.

un carácter narrativo. Por ello, las piezas de la fuente de los dichos se asemejan en cierto modo al tipo representado por Marcos. Por otra parte, el propio Lucas es consciente de que su tarea es historizante; al prologar su libro afirma que el objetivo del mismo es confirmar la predicación cristiana mediante el relato de hechos históricos, una declaración de principios que haría justicia incluso al Evangelio de Marcos.

El trabajo de Mateo ha sido muy distinto. Este evangelista reunió las tradiciones de dichos en grandes discursos en los que ofrece dichos de Jesús agrupados por temas. Al menos en la primera parte de su libro ha ordenado en ciclos, desde una perspectiva objetiva, la tradición de Marcos. Lo más importante para él no son las narraciones sino la presentación sistemática. Mateo no actúa así por motivos literarios como había hecho Lucas, sino que obedece a la necesidad práctica sentida por las comunidades de relatar historias que narren los hechos brevemente pero que transmitan extensamente (y en algunos casos comenten) los dichos de Jesús. En mi opinión se explica así la tendencia del Evangelio de Mateo a abreviar las narraciones, tendencia a la que tantas veces se refieren los autores y que algunos, como Bern-hard Weiss, explican suponiendo la existencia de una segunda fuente, por ejemplo, en el caso del paralítico[463]. Las narraciones cortas son despojadas así de elementos profanos, es decir, aquellos detalles que tienen un carácter eminentemente profano, y son elevadas con frecuencia a un tono edificante[464]. También los paradigmas son abreviados, al menos en sus partes narrativas, mientras que se amplían los dichos de Jesús presentes en ellos. Así desaparecen las diferencias de estilo entre estos dos géneros y, al poner de relieve las palabras de Jesús y ordenar sistemáticamente los materiales, las historias se convierten en portadoras de la tradición doctrinal en el sentido de la fuente de los dichos.

En este contexto no es posible exponer los elementos específicos de cada uno de los evangelistas. Sólo deseo resaltar las consecuencias más importantes que genera el hecho de que en las exposiciones narrativas de la actividad de Jesús se introdujera una tradición de dichos que de hecho había sido recopilada con finalidades parenéticas. El anuncio de la salvación se denomina "evangelio" y, en este sentido, los cristianos no distinguen entre la predicación de Jesús y la predicación sobre Jesús. Ya en época muy temprana esos cristianos pusieron en labios del mismo Jesús afirmaciones cristológicas como la que aparece en Mt 11,25ss. Pero tal "evangelio" constituye una realidad que, en lo esencial, se sitúa aún fuera de los límites del Evangelio de Marcos; sólo de forma ocasional se refiere el evangelista a tal realidad; las mismas palabras con que comienza su obra aluden, si no me equivoco, no al libro en cuanto tal, sino a la valoración que hacen los cristianos de la obra de Juan Bautista como "inicio de la predicación de la

[463] Cf. Bernhard Weiss, *Die Quellen der synoptischen Uberlieferung* (1908) 1ss.76ss y los textos que allí se citan del libro del mismo autor: *Die Quellen des Lukasevangelium* (1907).

[464] Cf. *supra* p. 83.

salvación". Sólo de una obra como la de Mateo, que ofrece realmente una parte de la predicación, ciertamente en marcos históricos, pero de acuerdo con una ordenación y elaboración estilística de carácter sistemático y doctrinal, puede decirse que contiene el "Evangelio"[465]; y lógicamente, lo mismo puede decirse del Evangelio de Juan. Podemos suponer que las obras de Marcos y Lucas sólo fueron tituladas propiamente[466] —*el* Evangelio según la presentación de Marcos o de Lucas— cuando fuese unieron al de Mateo o al de Mateo y al de Juan.

La irrupción de los dichos de Jesús tomados de la parenesis en las presentaciones de la actividad de Jesús puso en marcha un proceso evolutivo coronado por el autor del Cuarto Evangelio de acuerdo con sus propias características: el libro, que en un principio era solamente ampliación de la predicación, pasa ahora a sustituirla. El evangelio escrito ocupa el lugar del evangelio oral. Esto no supuso, lógicamente, la desaparición de la predicación; pero ésta dejó de ser el instrumento privilegiado para transmitir la tradición. Es muy posible que ciertas tradiciones no literarias que existían aún en la predicación fueran asumidas en gran parte en los evangelios apócrifos[467]. El torrente de la tradición se va solidificando cada vez más. El estudio de la elaboración literaria de las palabras de Jesús nos introduce en el primer estadio de dicho proceso.

[465] En este contexto adquiere mayor importancia en mi opinión una antigua observación. Mt escribe "este Evangelio" (24,14; 26,13) donde Marcos habla de "el Evangelio" (13,10; 14,9). Ahora bien, "este Evangelio" no quiere decir simplemente "este libro mío", pero tal denominación expresa ciertamente una relación muy estrecha del libro con el Evangelio, es decir, con la predicación de la salvación. Para Marcos el Evangelio es una magnitud que existe fuera del libro, Mateo puede decir con razón: "Este Evangelio que yo ofrezco en mi libro". ¿Se puede acaso pensar que aquel "este" ha sido introducido ahí por casualidad?

[466] Ciertamente hay que suponer que la obra de Lucas, antes de que tuviera acogida en el canon de los Evangelios, tenía un título literario especial que mencionaba al autor en genitivo. Pues casi resulta imposible imaginar que el autor nombrara a los destinatarios por su nombre y que hubiera silenciado su propio nombre. El Evangelio de Lucas recibió un título adecuado a la denominación de los otros evangelios sólo cuando fue asumido en el canon de los Evangelios: cf. Eduard Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums* I (1923) 3 y mi obra *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Col. Göschen. I 47.

[467] En mi artículo ya mencionado "Die altestamentlichen Motive im Petrus- und Johannes-Evangelium", *Abhandlungen für Graf Baudissin* (recogido en *Botschaft und Geschichte* I 221ss) he intentado demostrar este punto en relación con el Evangelio de Pedro; cf. además mi *Geschichte der urchristlichen Literatur* I, cap. 8.

X

EL MITO

Si es correcto lo que hemos dicho acerca de la configuración de la tradición evangélica en el marco de la predicación, se confirma una vez más la convicción de que la historia de Jesús no tiene origen mítico. Los testimonios más antiguos de ese proceso de configuración —los paradigmas— no ofrecen en efecto narraciones sobre un héroe mítico.

Conviene que reflexionemos sobre la forma que hubieran podido tener los posibles relatos míticos sobre Jesús. Cuando hablamos de mito en este contexto sólo podemos entender por tal las historias que *relatan de algún modo actuaciones especialmente significativas de los dioses*. Mito no es cualquier relato sobre personajes míticos sino sólo aquellos marcados por un sentido peculiar, fundado en un determinado aspecto bien porque constituye en su forma narrativa el prototipo de un rito, descubre acontecimientos sobre la constitución del mundo, de los astros, del cielo, de la vegetación o acontecimientos que atañan al destino del hombre después de la muerte, o bien porque, en la forma de una narración, hace aparecer como algo típico la esencia de una divinidad. Cualquiera de tales aspectos otorga a la historia de los dioses un sentido y un valor para la comunidad cultual que narra dicha historia: en tal caso, dicha historia es un mito[468]. Así pues, un mito cristiano presentaría la condición y actuación de un dios extraño que habría tomado el nombre de Jesús (en ese caso se trataría de un mito ajeno al cristianismo que habría sido cristianizado) o bien presentaría epifanías del Dios cristiano en una exposición típica, es decir, celebrada en el culto o enseñada en la predicación (en ese caso habría que hablar de mitos de origen cristiano).

Pero los paradigmas no representan ninguna de esas dos posibilidades de mitos cristianos ya que en su mayoría dan cuenta de determinadas observa-

[468] Además de las grandes obras sobre la historia de la religión, etnología y sicología populares remito, a: Bethe, *Mythus, Sage, Märchen*; A. van Gennep, "Was ist Mythus", *Intern. Wochenschrift* (1910) 1167ss; "Mythen (Mythus) und Mythologie", en el diccionario manual *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 1ª ed. (Gressmann); 2ª ed. (Tillich y Rühle); Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* 6ss. Mi acuerdo con las opiniones expresadas en las diferentes obras varía en cada uno de los casos.

ciones o soluciones ofrecidas por Jesús que *no son palabra o acción de un dios sino de un maestro*. Es más, en las pocas historias de curaciones el punto central no es la curación en cuanto tal sino la enseñanza sobre el perdón de los pecados o el quebrantamiento del sábado puesta de manifiesto en las mismas. La única excepción la constituye la curación en la sinagoga narrada por Mc 1,21-28. Pero, como hemos visto más arriba[469], nos es fácil captar una composición compacta de la narración sino que al final, y posiblemente incluso en el motivo de la confesión mesiánica hecha por el demonio, se percibe más bien el pragmatismo del evangelista que posee en cualquier caso un carácter mítico.

El mismo juicio emitido en torno a los paradigmas puede hacerse también referido al otro grupo de la tradición primitiva sobre Jesús, es decir, los dichos recopilados con objetivos parenéticos. Las palabras del Maestro conservadas por la comunidad para su instrucción y ordenamiento *no son palabras propias de un dios sino de un maestro*. Podría pensarse ciertamente que la profunda impresión causada por los efectos beneficiosos de dicha doctrina hubiera llevado a atribuir dichos y reglas a un dios ya venerado y de condición conocida; tal forma de fundamentar determinadas leyes y doctrinas en un mito ya existente no era extraña. A pesar de ello, resulta imposible, sobre todo en aquella época de romanticismo religioso, que la manifestación de un dios se realizase precisamente en tales dichos; que para propagar su culto no se dijera nada más importante que las parábolas o los dichos del Sermón de la Montaña. Pablo nos ofrece una prueba significativa en este sentido: él conoce la tradición de los dichos y los utiliza cuando se debe regular la vida de la comunidad; pero en su anuncio sobre el culto de su Dios, el Señor Jesucristo, buscaremos en vano referencias a las palabras de Jesús.

Las cartas de Pablo constituyen una prueba evidente de que hubo un *mito de Cristo* y, al mismo tiempo, de que ese mito no podía fundamentarse sin más en la tradición sobre la vida de Jesús. De hecho, Pablo conocía dicha tradición parcialmente (¡ 1 Cor 11 y 15!) y si le hubiera hecho falta hubiera tenido la posibilidad de conocerla aún más; pero el mito de Cristo en el que incluye para las comunidades el gran acto salvador de Dios no necesita datos de la tradición. Dicho mito narra la historia del Hijo de Dios que renunció su condición de mediador de la creación; que, obedeciendo al designio de Dios, asumió un destino humano hasta la muerte de Cristo que fue elevado finalmente por el poder de Dios de la humillación más profunda a la gloria de "Señor"; a él debe adoración cultual todo el mundo hasta que venga a dominar a sus enemigos y a realizar su señorío sobre su reino. La vida terrena de ese Hijo de Dios no es más que una etapa; es más importante saber *que* él asumió esta vida en la "forma de siervo" que saber *cómo* transcurrió esa vida detalladamente. Los hechos de su caminar diario por la tierra no tienen mayor importancia frente a los grandes estadios cósmicos de

[469] Cf. la nota 63.

su trayectoria: primero en forma divina, luego su descenso a la tierra y, por fin, su elevación a la gloria celeste; los adversarios terrenos desaparecen junto a los enemigos demoníacos, junto al pecado sobre el que viene a triunfar en la tierra, junto a los poderes y señoríos que le conducen a la cruz pero a quienes vence el resucitado en su exaltación. En este contexto mítico no tiene mayor interés percatarse de que la vida humana del Hijo de Dios está colmada de fuerzas beneficiosas; para quien se percate de la trayectoria mítica que conduce a Cristo del cielo al cielo lo extraordinario no será que el Hijo de Dios sea superior a los hombres sino más bien que sea semejante a ellos[470].

Pablo no fue el único que creó un mito de Cristo; sólo que él supo distinguir con mayor precisión que ningún otro entre la revelación de la humillación y exaltación del Hijo de Dios y la tradición humana sobre su vida terrena; y ello gracias a ese dualismo que otorga al cristianismo paulino su nota característica. A otros convertidos en discípulos de Jesús según un proceso humano y cuyo cristianismo no era, por consiguiente, del tipo representado por Pablo, el peregrinar terreno del Maestro les pareció un testimonio valiosísimo para demostrar su origen celeste. Probablemente dicha valoración de la vida de Jesús tuvo sus orígenes en la misma predicación de los testigos oculares y discípulos; y es posible que ya entre ellos, y con toda seguridad entre sus oyentes, se expresara dicha valoración en un contexto mítico, si no en una reelaboración mítica de aquella tradición.

Una presentación radicalmente mítica de la vida de Jesús habría tenido que extenderse a aquellos hechos en los que aparecía con toda evidencia el origen celeste del Maestro. Así pues, habría que esperar que se reelaboraran míticamente su venida a la tierra así como su muerte y su liberación en la misma mediante la resurrección y la vuelta al cielo. De los hechos de su vida terrena, y en orden a una presentación mítica de las cosas, se habrían tomado en consideración sobre todo la inauguración de su ministerio y posiblemente algún momento de su actividad particularmente importante. Ahora bien, nuestra tradición se caracteriza precisamente porque en ella no tuvo lugar dicha reelaboración radicalmente mítica. Se manifiesta así cómo dicha tradición se mantuvo ligada a la tierra en sus elementos fundamentales. El mito de Cristo encontró acogida en la exposición de la vida de Jesús sólo de forma incompleta.

Lo primero que no encontramos es una presentación mítica de la *venida de Cristo* a la tierra. La leyenda de los pastores y la de Simeón dan testimonio de la dignidad y proclaman el futuro de un niño que ya ha nacido, pero no dicen nada sobre la encarnación de Dios; la leyenda de María en Lc 1,26-38 alude ciertamente al origen divino de Jesús, pero no da cuenta de ningún acontecimiento propiamente mítico, una teogamia o una encarnación

[470] Me permito remitir, para más detalles, a mis trabajos: *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* (1909) y "Die Isisweihe bei Apuleius", *Heidelb. Sitzungsberichte* (1917:4) 28ss (recogido en *Botschaft und Geschichte* II (1956) 55ss).

maravillosa; se limita a anunciar el acontecimiento salvífico en la forma de un relato directo: la concepción divina del niño en el cuerpo de la Virgen[471]. Dicha leyenda, basada en un teologumenon del judaísmo helenista, evita así una presentación elaborada con ciertos tonos míticos: lo que debe ocurrir no es un acontecimiento "mítico" sino "legendario". Por otra parte, tal acontecimiento no es descrito por simple placer narrativo, sino que es circunscrito en un anuncio conscientemente misterioso. Las representaciones de la Ascensio Isaiae 10,18 - 11,11 y de la Epistola Apostolorum 13 (24)[472] nos permiten imaginar cómo pudo haber sido un mito sobre la Encarnación: Jesús bajaría atravesando los cielos y toma la forma de los ángeles, de la que se va revistiendo en los distintos planos celestes. Tal es la representación presupuesta por Pablo cuando afirma en 1 Cor 2,8: Ninguno de los arcontes de este eón la reconoció (a la sabiduría); "pues si la hubieran reconocido no habrían crucificado al Señor de la gloria"[473]. Ahora bien, el conservadurismo de la tradición evangélica se revela precisamente en la ausencia total de una representación de la Encarnación que responda a este modelo en nuestros Evangelios, y ello a pesar de que esa idea existía al menos en ciertas comunidades cristianas.

Como es sabido, tampoco encontramos en los Evangelios —al menos hasta el Evangelio de Pedro— representación alguna de la resurrección de Jesús. En el lugar en que le correspondería encontrarse dentro de la historia de la pasión, hallamos hoy la leyenda del sepulcro vacío y es cierto que en las narraciones anteriores a la actual se hallaba además el relato de la aparición del Resucitado a Pedro. El centro de la leyenda del sepulcro vacío lo constituye el mensaje pascual proclamado por el ángel; y este mensaje no hace pensar en un mito y deja además sin respuesta la pregunta sobre el cuándo y el cómo dejó Jesús el sepulcro. Mt 28,2.3 introdujo en la leyenda del sepulcro vacío la representación de un ángel bajado del cielo, con lo cual quiso referirse seguramente al acontecimiento de la resurrección[474]; el Evangelio de Pedro ofrece, en fin, una auténtica representación de la resurrección (35-44) elaborada en su totalidad desde una perspectiva mítica: dos ángeles

[471] Sobre esto y lo que sigue, cf. mi ensayo "Jungfrauensohn und Krippenkind", *Sitzungsber. d. Heidelb. Akad.* (1932) (recogido en *Bottschaft und Geschichte* I 1ss).

[472] Col. *Kleine Texte* 152 11s.

[473] Cf. mi estudio *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus* 88ss. En la época de la publicación de este artículo era todavía habitual no reconocer este tipo de ideas en Pablo porque eran "gnósticas". Pero, por un lado "el Evangelio de Pablo contiene... un número de motivos a partir de las cuales se han desarrollado especulaciones gnósticas" (cf. *a. cit.* 93); y, por otro lado, desde el descubrimiento de la Epístola Apostolorum, un escrito antignóstico, se ha establecido que tales ideas no quedaron encerradas en el círculo de la gnosis herética: cf. mi artículo "Le Nouveau Testament et l'Histoire des Religions", *Etud. Théolog. et Relig.* (Montpellier 1930) 295ss.

[474] Goguel, *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif* (1933) 214ss, piensa, con todo, que el ángel no desempeña un papel esencial como en el caso de Marcos. Esto se puede aplicar ciertamente al texto, en el que, tomado exactamente, no se dice sino que el ángel corrió la piedra. Pero la cuestión es saber si todo el motivo – ¡seísmo!– no procede de una exposición sobre la resurrección.

descienden del cielo, la piedra que tapaba el sepulcro se aparta sola, el Resucitado es conducido por los ángeles fuera del sepulcro, su cabeza es más alta que los cielos (dimensión cósmica del héroe mítico) y es seguido por la cruz. Mt 28,2.3 constituye un indicio claro de que la comunidad deseaba este tipo de narraciones y que semejante deseo constituía un elemento típico de la fe de esa comunidad; pero tal deseo no se vio satisfecho, lo cual constituye también un elemento típico de la tradición evangélica. Tampoco halla expresión en la tradición evangélica otro de los intereses típicos del mito de Cristo: su descenso al hades[475]. Es indudable que ese interés existió ya desde muy pronto, pero no se vio satisfecho en un primer momento porque el descenso al hades, un acontecimiento situado fuera del ámbito terrestre, no pudo encontrar cabida en unos relatos tan ligados a la dimensión terrena de Jesús como nuestros Evangelios.

Las únicas narraciones evangélicas que ofrecen realmente acontecimientos míticos, acciones más o menos extensas entre personajes *míticos*, no humanos, son los relatos del Bautismo, la tentación de Jesús y la transfiguración.

El *milagro del Bautismo* no constituiría una narración mítica si, como ocurre en la versión del Evangelio de Juan, la voz celestial no iba dirigida originariamente de un modo especial a Juan Bautista (Jn 1,32-34). Pero el relato más antiguo, representado por Mc 1,9-11, hace que la voz celestial y el acontecimiento interpretado por ella sean experimentados por el propio Jesús[476]. El sentido original de tal acontecimiento es sin duda alguna el siguiente: Jesús es establecido en ese momento[477] como Hijo de Dios y ello se manifiesta mediante la venida del Espíritu sobre él. Si se tratara solamente de una representación solemne de lo que Jesús era ya, es decir, de una epifanía, el Espíritu tendría que ser presentado como posesión de Jesús. Pero en el relato el Espíritu desciende y Jesús lo recibe como patrimonio permanente; la gloria proclamada entonces no la poseía desde siempre, sino que más bien la recibe en ese momento. Así pues, la historia narra una adopción como Hijo de Dios. Este mismo sentido poseían los términos que sirven para expresar la voz celestial y que constituyen una fórmula de adopción: "Tú eres mi Hijo amado (que, en el lenguaje jurídico oriental, significa: "lo serás") yo te he elegido (de lo cual se sigue su establecimiento como tal). En la forma precanónica de dicha historia, la voz celestial era traduci-

[475] También es significativo que en la tradición evangélica falte cualquier descripción de la estancia de Cristo en el hades, sea para vencer la muerte o para predicar a los muertos. Una referencia a esta predicación la encontramos en el Evangelium Petri 41s; una referencia a la liberación de los muertos se encuentra tal vez en Mt 27,52s. Cf. mi ensayo: "Jungfrauensohn und Krippenkind" 39s.

[476] Este es el sentido del "eiden" de Mc 1,10: El cielo se abre para él, él ve el Espíritu. No se tiene en cuenta lo que los otros perciben. Pero en el "eiden" no se expresa la idea de que se trata de una visión, es decir, vivencia subjetivo tal y como nosotros la entendemos; se piensa en una percepción espiritual real, objetivamente constatable.

[477] Sobre lo que sigue, cf. mi libro *Die Urchristliche Uberlieferung von Johannes dem Täufer* 59ss.

da también en los términos del Sal 2,7: "Tú eres mi Hijo, hoy te he engendrado". Tal formulación, que subraya aún más la idea de adopción por la acentuación del "hoy", no llegó hasta nuestros Evangelios, pero se conservó en la tradición independiente y, como otros muchos elementos, entró a través de ella en el texto "occidental" de Lc 3,22 (D y versión ítala). Objetivamente hablando, esa tradición no dice nada sustancialmente distinto de lo que el texto vulgar interpretó originariamente: la adopción como Hijo de Dios.

Lógicamente, esa idea de adopción no pudo mantenerse en aquellos Evangelios que habían presentado ya anteriormente al niño Jesús en la plenitud de su dignidad divina, es decir, Mateo y Lucas. Este último "recubrió" la narración con un interés literario[478] y disipó todas las dudas mediante la "forma corporal" de la paloma (Lc 3,22), narrando, en fin, que, una vez hubo salido del agua, Jesús oró. Al igual que en 9,28 antes de la transfiguración, Lucas relaciona la revelación divina con la actividad terrena de Jesús como hombre justo. Dicho elemento es típico de la concepción lucana de Jesús, ya que este evangelista gusta de dotar a Jesús de virtudes propias de la piedad humana[479]. Pero al hacerlo sitúa toda la narración en el terreno de la leyenda personal. Mateo, por su parte, concibe la revelación hecha a Jesús como una manifestación pública: "En esto, se abrió el cielo"; "este es mi Hijo amado" (Mt 3,16.17); así pues, convirtió la adopción en una epifanía (lo cual ocurre en los tres Evangelios en el caso de la transfiguración): su contenido es ahora la manifestación visible de la dignidad del Hijo de Dios mantenida oculta hasta ese momento.

Continúa, y continuará siendo, una cuestión abierta saber si Marcos relacionó una determinada idea cristológica con su versión de la adopción. Marcos no llega a expresar, desde luego, si para él Jesús va al Bautismo como Hijo de Dios o si recibe esa dignidad en el Bautismo[480]. Es posible que en ese caso se considerara simple transmisor, encargado de transmitir sin más el relato de la tradición. El intérprete tiene el derecho y el deber de interpretar el contenido de los elementos míticos de la narración de Marcos sin recurrir a una determinada concepción teológica expresada por este evangelista en otros textos de su obra. El carácter de tales elementos resulta claro en su conjunto: los cielos se abren, la voz celestial afirma que Dios ha elegido a ese Jesús como Hijo. Sujetos a discusión continúan los detalles: en primer lugar, no sabemos si y en qué sentido puede ser considerada la paloma signo del Espíritu[481]; tampoco podemos hacer afirmaciones definiti-

[478] Cf. *supra* p. 159.

[479] Cf. *supra* cap. VII.

[480] Cf. la nota 418.

[481] Strack-Billerbeck I 123: "Que (la paloma) haya sido considerada también como símbolo del Espíritu de Dios puede ser demostrado como algo realmente verosímil sólo de una forma muy limitada". En realidad los paralelos aducidos no demuestran nada decisivo. Selma Hirsch, *Taufe, Versuchung und Verklärung Jesu* (1933) 53ss opina que en este caso sería determinante una idea judía sobre el bautismo de prosélitos: el bautizado quedaría bajo la protección de la

vas sobre el marco ideológico en que la recepción del "Espíritu" constituye a alguien como Hijo de Dios[482].

Los elementos míticos de la narración fueron acentuados fuera del canon. Según la tradición salvaje, testimoniada en Justino[483], en el momento del bautismo salió fuego del Jordán; Ignacio une mito y misterio: "Fue bautizado a fin de purificar el agua por su pasión"[484]; la Oda de Salomón 24 da al acontecimiento mítico el transfondo cósmico indispensable: la paloma canta sobre el bautizado, pues el mundo tiembla sobrecogido de pavor y de un temor mortal.

Pero ya mucho antes de que aparecieran tales elementos, que continuaron el desarrollo de la tradición en sentido mítico, se localizó el acontecimiento mítico en la vida terrena de Jesús y se puso en relación con el bautismo recibido de manos de Juan. Se puede suponer perfectamente que el milagro no fue nunca objeto de una narración independiente sino siempre en ese contexto. A la cuestión de cómo se produjo esa relación puede responderse sin necesidad de recurrir a hipótesis literarias, pero también sin la ayuda de combinaciones sicológicas. No es probable que el origen de todo el relato se remonte a un relato del mismo Jesús sobre su propia experiencia interna en el momento del bautismo, pues en ese caso se habría conservado el pasaje como dicho de Jesús. A la cuestión de por qué se situó la adopción en el marco del bautismo se puede responder más bien apoyándose en la misma tradición. El bautismo de Juan era considerado, en efecto, como el comienzo del anuncio salvífico (Mc 1,1) así como de la actividad de Jesús (Hech 1,22; 10,37). El bautismo era, por consiguiente, el punto de referencia más tardío sobre la recepción del Espíritu; pero al propio tiempo era el punto de referencia más temprano ya que la tradición más primitiva no

Schekina (que es presentada como dotada de alas). Pero la Schekina no es el Espíritu y su relación con la paloma no puede ser demostrada ni siquiera suponiendo que se habría leído "šᵉkinah" como "šekayona" "como la paloma". La suposición de Gunkel (*Das Märchen im Alten Testament* (1917) 150), de que se trataría de un motivo de cuento sobre el pájaro que posaba sobre la cabeza del rey neo-electo (materiales en este sentido se puede encontrar en W. Lüdtke, *Gött. Nachr.* (1917) phil.-hist. Kl. 746ss), continúa presentando visos de verosimitud a pesar de que, como señala Bultmann, op. cit. 265 justamente, aquí no son los hombres los que tienen que elegir, sino Dios. Pero Dios expresa su voluntad a través de la paloma. Bultmann, op. cit. 266 recuerda que en Persia y Egipto la fuerza divina que llena al rey es representada por un pájaro y en Persia, incluso por una paloma. Pero en el ámbito de nuestro texto faltan pruebas en este sentido. Gressmann, *Zeitsch. f. Missionskunde* (1919) 86ss y *Arch. f. Religionswiss.* (1920/21) 1ss, construye un origen de la historia en el ámbito de la diosa-paloma Istar-Atargatis; Leisegang, *Pneuma Hagion* (1922) 80ss deduce, a partir de ella, una tríada de dioses. Todo esto no son más que suposiciones indemostrables.

[482] El Mesías judío debe ser portador del Espíritu: cf. Michaelis, *Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament* 4s; pero la designación del Espíritu de Dios como "espíritu" no es judía cf. Dalman, *Worte Jesu* (2ª edic.) 166. El uso absoluto "to pneuma" parece ser una expresión del cristianismo griego. En cualquier caso, con ello se piensa en el comienzo de la mesianidad de Jesús.

[483] *Diálogo con Trifón* 88,3.

[484] *Epístola a los Efesios* 18,2.

conocía ninguna etapa de la vida de Jesús anterior al bautismo. Pero al ser vinculado con el acontecimiento histórico del bautismo, el milagro fue sacado de la esfera puramente mítica y encuadrado en un marco terreno. El relato produce así más el efecto de una leyenda que de un mito.

La cuarentena en el desierto es para Marcos consecuencia de la posesión del Espíritu (Mc 1,12s). Las tentaciones son un epifenómeno de aquellos cuarenta días. Nada se dice respecto a una *escena de tentación* concreta[485]. Sin embargo, en la fuente Q se daba cuenta de un diálogo entre el diablo y Jesús y la noticia de Marcos sobre las tentaciones ofreció a Mt 4,1-11 y Lc 4,1-13 la ocasión para introducir aquel diálogo en ese contexto. El marco del diálogo se transformó así en sentido mítico. Este es el efecto que produce ante todo el homenaje rendido por los ángeles en Mt 4,11[486]. El diálogo gira en torno a la cuestión de la mesianidad[487]; su pretensión es la de dar cuenta de que Jesús no hizo ciertos milagros y la razón de dicha actitud: milagros obrados en beneficio propio, milagros llamativos como arrojarse desde el templo. Pero el diálogo pretende dar cuenta además de que Jesús no hizo nada por recibir el poder de modo humano[488]. La enseñanza del diálogo es que todo eso procede del diablo y, con ello, ofrece una exhortación a los cristianos.

Los relatos paralelos descubiertos en la historia de las religiones y, de modo especial, la tentación de Buda, no pueden ser considerados fuente de nuestro relato. Tales analogías demuestran solamente que hay una ley de la analogía biográfica[489], según la cual los hombres santos, antes de comenzar su ministerio, deben ser librados del reino de los demonios enfrentándose a un adversario.

El centro de la exposición de la vida de Jesús lo ocupa en todos los sinópticos un relato que posiblemente es el pasaje sinóptico que con mayor evidencia expresa el mito de Cristo: la transfiguración de Jesús (Mc 9,2ss). El análisis de ese pasaje por parte de la investigación más reciente adolece, en mi opinión, del siguiente defecto, sobre todo: creer que el problema planteado por la transfiguración puede resolverse en principio clasificando

[485] Cf. nota 192.

[486] Pero, cf. sobre esto *ibíd.*

[487] Arnold Meyer en la *Festgabe für Blümner* (1914) 434ss habla de "hagada en el estilo de los escribas".

[488] Existe, pues, una diferencia entre los dos primeros actos de la tentación y el tercero. Esta diferencia se puede explicar diciendo que en el tercero el demonio deja caer la máscara del interés en el éxito de Jesús y le propone un pacto abiertamente. Y en tal caso el tercer acto es realmente el último (el cambio en Lucas está condicionado por la topografía), y como último acto se puede entender perfectamente. Selma Hirsch, op. cit. 23 piensa que esta diferencia es tan fuerte que se debe pensar que la tercera tentación es originariamente independiente y hay que emplazarla antes de la historia de la transfiguración (cf. la amplia bibliografía ofrecida por Hirsch, loc. cit.).

[489] Cf. *supra* p. 113.

los distintos motivos[490], creando otro contexto[491] u otro desarrollo de la acción[492] o descubriendo un núcleo histórico[493].

A pesar de que no es posible determinar si Marcos ha creado al principio y al final de la narración determinados puntos de enlace con lo precedente y lo siguiente y cómo lo ha hecho[494], podemos considerar la acción principal como algo uniforme y comprensible. La afirmación de Pedro en Mc 9,5 revela lo que no quiere decir la narración: su sentido no es que en ese momento ha comenzado un estado espiritual puesto que vale la pena plantar tiendas para los hombres santos; la afirmación de Pedro es considerada, en efecto, en 9,6 una falta interpretación de los hechos. La interpretación verdadera se orienta en dirección opuesta: sólo momentáneamente, es decir, en el diálogo con aquellos profetas que no murieron de muerte natural sino que viven ya ahora en la gloria, se manifiesta Jesús como quien es en realidad. Para poder hablar con ellos, Jesús debe aparecer por un momento como figura celeste, como lo son ellos. Por eso se manifiesta como Hijo de Dios: esa "epifanía" es descrita en 9,3[495]. En ese instante Dios se hace cercano, presente en la nube como lo había hecho durante la marcha por el desierto, y proclama la filiación divina de Jesús: "Escuchadle". Las palabras de la voz celestial no aluden de ningún modo a una adopción, como ocurría en la antigua forma del bautismo, ya que Jesús es ya Hijo de Dios en el momento en que es "manifestado" como tal (9,3)[496].

[490] Lohmeyer, *ZNW* (1922) 185ss ofrece un análisis según el cual Mc 9,2b.3 transmite un motivo helenístico aislado, mientras que el resto de la narración está dominado por la idea del final de los tiempos en el que se vive en tiendas. En mi opinión, esta interpretación entiende mal las palabras de Pedro en 9,5 (cf. *supra* en el texto). Tampoco la separación entre la transfiguración y las apariciones de Moisés y Elías me parece evidente. La relación entre la historia de la transfiguración y la de la resurrección, por el contrario, es descrita correctamente.

[491] Wellhausen, comentario al texto; K.G. Goetz, *Petrus* (1927) 76ss; Goguel, *Jean-Baptiste* (1928) 210ss; Bultmann, op. cit., 278. Todos estos autores estudian la historia de la transfiguración como un antiguo relato pascual que habría sido intercalado en la vida de Jesús.

[492] Selma Hirsch, op. cit. 7 cuenta con la posibilidad de que originariamente el mismo Jesús habría tomado la forma de estos dos profetas.

[493] J. Weiss, *Göttinger Bibelwerk*, comentario al texto; Harnack, *Sitzungsb. der Preuss. Akad., phil.-hist. Kl.* (1922) 62ss.

[494] No está claro, por ejemplo, si ha sido el Evangelista el que ha introducido el plazo de seis días (9,1). Dado que este plazo no aparece en ningún otro momento de la vida de Jesús, se puede explicar perfectamente a partir de Ex 24,16: en este texto Moisés tiene que esperar seis días hasta que Dios le llame desde la nube. Tampoco resulta evidente si la prohibición de 9,9, en una perfecta correspondencia estilística pretende hacer una referencia al carácter secreto del hecho, – por ello nadie más que los tres sabía nada antes de la resurrección– o si es expresión de la "teoría del secreto" de Marcos.

[495] Lohmeyer, art. cit. 187 percibe una oposición entre la descripción visibilizada mediante una "fuerte comparación" y la alusión a los hechos en términos típicos que sigue inmediatamente. Pero también el malentendido de los hechos es expresado en 9,5 en términos populares y Pedro no habla en términos técnicos.

[496] También es significativo que Dios no diga aquí, como en el caso la historia del bautismo, que ha elegido a Jesús, sino que los hombres deben oír a ese Hijo.

Si se interpreta correctamente, el versículo que cierra la aparición (9,8) narra el final del hecho. Los discípulos pueden volver a mirar a su alrededor; es decir, la nube que los rodeaba ha desaparecido[497]; con ellos "no está ahora más que Jesús", lo cual quiere decir que ha vuelto de la esfera celeste a la terrestre. Es decir, debió de tomar nuevamente su figura terrena[498].

De los textos estudiados se deduce cuanto menos la necesidad sentida por el narrador de crear un espacio al mito de Cristo en la vida terrena de Jesús. Es posible que esa tendencia influyera también en la reelaboración, o al menos en la interpretación, de la tradición de las narraciones cortas. En el cap. IV hemos indicado ya que las narraciones cortas podían ser producto de una ampliación de los paradigmas, de la aceptación de motivos ajenos a la tradición o de la asimilación de materiales también ajenos a la misma. En cada uno de los casos se deben examinar las razones que explican su extensión; debemos preguntarnos si tales elementos son originariamente cristianos, si, aunque sean cristianos, fueron invadidos por materiales extracristianos o si proceden en su totalidad de elementos extraños asimilados en las narraciones respectivas. Esta última posibilidad sólo puede presumirse en aquellos casos en los que el conjunto de la historia no tenga ninguna relación con el Evangelio. Es el caso, por ejemplo, del milagro del vino en Caná: el dios cuya epifanía tiene lugar en el vino, debe ser un dios del vino; de él es posible relatar como mito una historia como la que se nos narra y que tal vez fue equipada a base de motivos propios de los cuentos[499]; al aplicar a Jesús ese milagro del vino nació el mito de la narración corta de Caná con su estilo narrativo profano; aunque el evangelista otorgó a la misma un sello que la reinterpreta en el sentido del mito sobre Cristo: "Manifestó su gloria y sus discípulos creyeron en él" (Jn 2,11).

A la historia del caminar de Jesús sobre las aguas nos hemos referido ya considerándola como ejemplo de infiltración de motivos no cristianos en una narración cristiana (Mc 6,45-51)[500]. El motivo de la epifanía, "los iba a pasar de largo" (6,48) introduce en la narración un elemento típico que no encaja en el Evangelio. Pero esa historia pudo haber sido relacionada posteriormente con el agua mítica de la muerte y, por esa razón, se hizo que el discípulo Pedro caminara sobre el agua (Mt 14,24-33): Jesús es el héroe

[497] De esto se deduce que la lección "autō(i)" (que el sy^{s} lee en lugar de "autois") en 9,7 es incorrecta; los tres discípulos estaban "cubiertos" por la nube. También es erróneo pensar, como lo hace J. Weiss, en su comentario al texto, que del término "periblepsamenoi" se puede deducir que los discípulos miraban anteriormente al suelo. No podían mirar alrededor porque estaban envueltos en la oscuridad de la nube.

[498] La "vuelta al estado normal", que E. Lohmeyer y otros echan de menos en el relato, se halla indicado mediante el "met'heautōn": el Jesús que está ahora en medio de ellos es el Jesús terreno, no el celeste.

[499] Ya nos hemos referido más arriba a la posible vinculación mito-cuento (nota 481): Cf. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament* 7s. Sobre la prehistoria del material de la novela de Caná, cf. Arnold Meyer, *Das Weihnachtsfest* (1913); Holl, "Der Ursprung des Epiphaniesfestes", *Gesammelte Ausfsätze* (1927) 123ss.

[500] Cf. *supra* p. 102.

mítico; Pedro, el místico que le imita[501]. Lógicamente, estamos hablando de posibilidades; pero la Oda de Salomón 39 revela que tales posibilidades eran lógicas para los cristianos; en esa oda se afirma de las aguas poderosas: "El Señor las superó con su palabra; entró en ellas y caminó sobre ellas. Sus pies intrépidos se mantienen firmes sobre el agua y sin palo clavado firmemente... Queda así preparado el camino de aquellos que, imitando su ejemplo, quieren pasar al otro lado" (OdSal 39,9.10.13)[502].

El fuerte carácter mítico del transfondo de las narraciones cortas se percibe asímismo en un elemento aparentemente tan insignificante como las palabras de Jesús en la historia del epiléptico de Mc 9,19: "¡Gente sin fe! ¿Hasta cuándo tendré que estar con vosotros? ¿Hasta cuándo tendré que soportaros?" Quien así habla es el Dios que apareció en forma humana sólo cierto tiempo para volver al cielo cuanto antes[503]. Si conserváramos algunos textos más de los Evangelios apócrifos, es posible que pudiéramos conocer muchos más mitos y motivos míticos referidos a Jesús. Las narraciones cortas susceptibles de recibir tales influjos sólo tuvieron cabida en los Evangelios sinópticos junto a los paradigmas y los dichos.

Como hemos visto, Marcos aceptó esas narraciones cortas porque le servían para fundamentar su idea de la epifanía. Pero incluso esa presentación de las cosas podríamos considerarla una presentación mítica. Marcos narra la historia de Jesús convencido de que al héroe de sus relatos le corresponde el modo de existencia celeste gloriosa en que lo contemplaron sus discípulos en la transfiguración. Durante su existencia terrena esa gloria permaneció y debió permanecer oculta —de ahí la teoría del secreto mesiánico—, pero el narrador goza cada vez que puede distanciarse, al menos a la vista de los lectores, de esa actividad terrena y presentar a Jesús en su verdadera dignidad. La confesión mesiánica de los demonios tiene ante todo el siguiente significado: los más inferiores de los seres del reino de los espíritus reconocen al Hijo de Dios. Y eso constituye, sin duda, una idea mítica ya que el Hijo de Dios es presentado como enemigo de los demonios,

[501] Como hemos indicado ya (cf. *supra* p. 118s) existe un paralelo judista de la historia de Pedro caminando sobre las aguas: la narración de un lego que atraviesa el río Aciravati. Pero en el caso de Pedro, éste pide que el Señor le llame y, siguiendo su mandato, camina sobre las aguas; lo que sostiene a Pedro es su fe. La narración budista relata un milagro hecho en favor de uno mismo: el río cierra el paso al lego y el barquero se ha marchado. Lo que sostiene a este seguidor de Buda es el recuerdo alegre de Buda. Un paralelo cristiano a este milagro realizado en favor de uno mismo lo encontramos en la narración de Bisarión (Apophthegmata Patrum, Bisarion 2) a la que nos hemos referido ya: cf. la nota 311. Respecto a la historia de Pedro, hemos de constatar que el caminar sobre las aguas parece haber formado parte de los milagros típicos de la literatura de la época: cf. Luciano, Philopseudes 13: "ti gar edei poiein auton (al hiperborea) horōnta dia tou aeros pheromenon hēmeras ouses kai eph'hydatos badizonka kai dia pyros diexionta scholē(i) kai badēn".

[502] Traducción alemana de Gressmann, en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*.

[503] Cf. Windisch, *Theol. Tijschr.* (1918) 214ss. Windisch cita como texto paralelo el final del Kore Kosmu Stobaeus, una obra de la literatura hermética (Waschsmuth, I 406,4ss; 407,5ss) donde se presenta la actividad pasajera de Isis y Osiris. Otros paralelos en Horacio *Oda* I 2,45ss; Ovidio, *Metamorfosis* XV 868ss.

propiedad ésta que le caracteriza en cuanto tal Hijo. A pesar de ello, el espacio concedido a esa idea en el Evangelio de Marcos es muy pequeño y se reduce en definitiva al marco otorgado por el evangelista a la tradición. Así pues, *según el cuño definitivo que le ha dado el propio evangelista, el Evangelio de Marcos es ciertamente un libro mítico.* Ahora bien, lo que podemos decir de la tónica general del Evangelio, no puede aplicarse a sus materiales: *el material recogido en el Evangelio de Marcos posee carácter mítico sólo en dimensiones muy pequeñas* (las historias de epifanía y algunas narraciones cortas). En la mayoría de las piezas de que consta ese Evangelio, Jesús no aparece como personaje mítico.

La idea mítica no podía menos de entrar en la tradición de los dichos de Jesús. Dicha idea se revela en todos aquellos casos en los que Jesús habla como exaltado, como Señor que posee la plenitud de su dignidad divina. Ya en los fragmentos atribuíbles a la fuente de los dichos aparece al menos un texto de esa categoría: *el dicho de revelación* de Mt 11,25-30[504]. La naturaleza de la revelación se describe en tres estrofas[505]: a quién va dirigida (no a los sabios, sino a los ignorantes); quién la transmite (sólo el Hijo); invitación a participar de ella (venid a mí). Algunos autores discuten la correspondencia entre las tres estrofas: se recalca el carácter semítico de la primera[506] o el tono veterotestamentario y judío de la tercera[507], llamando la atención sobre el hecho de que la segunda aparecería entre las otras dos como un elemento extraño debido al uso helenísta de "conocer". Ahora bien, la diferente coloración de los conceptos no puede constituir por sí sola un argumento defini-

[504] Norden, *Agnostos Theos* (1913) 277ss ha determinado correctamente, en mi opinión, el contexto histórico-religioso del logión; no me han convencido, sin embargo, sus explicaciones histórico-literarias. La prueba fundamental, tomada de Eclo 51 se desmorona, a mi parecer, ante el hecho de que este capítulo de Sirácides no contiene en modo alguno un texto tri-estrófico, sino dos textos completamente diversos: un salmo de acción de gracias (Eclo 51,1-12) y un canto alfabético (51,13-30). Por otra parte, el salmo de acción de gracias contiene una verdadera acción de gracias, mientras que la primera estrofa del logión sólo tiene la forma externa de la oración de acción de gracias (cf. *supra* en el texto): Cf. Bousset, *Kyrios Christos* (²1923) 45ss; J. Weiss, *Neutest. Studien f. Heinrici* (1914) 120ss y, con esceptismo ante la propuesta de Norden, Schniewind, *ThR* (1930) 169s.

[505] A pesar de que la tercera estrofa no aparece en el texto de Lucas, hay que suponer que Q contenía las tres. Objetivamente, las tres forman una unidad y la ausencia de la tercera en Lc 10,21s se puede explicar así: la situación en la que el Evangelista emplaza el logión, la vuelta de los 70 discípulos, excluye la introducción de la tercera estrofa, precisamente. Dejo de lado la cuestión de si una de las estrofas presenta un dicho de Jesús fuertemente reelaborado, posibilidad que Boussett y, con ciertas reservas, Bultmann suponen en el caso de la primera y J. Weiss en el de la tercera.

[506] Strack-Billerbeck, *Kommentar I* 606s, sobre este texto; R. Bultmann, op. cit. 172; Schlatter, *Der Evangelist Matthägus* 330-383; Para Schniewind, art. cit. también se debe cuestionar el carácter helenístico de la segunda estrofa. En mi opinión, el uso de "epignōskein" en relación con Dios y con el portador de la revelación, así como la vinculación a la idea del poder ("panta moi paredothē") hacen referencia a gnosis real – y no al conocimiento de Dios– .

[507] Strack-Billerbeck I 608ss; T. Häring, "Aus Schrift und Geschichte", *Theol. Abhandlungen f. Schlatter* 3ss.

tivo contra la correspondencia de las tres estrofas, ya que una de las características del helenismo es haber traducido al lenguaje griego ciertas ideas semíticas que eran unidas, además, con otras de origen diverso. Por otro lado, la idea de la revelación y de su portador presente en el transfondo de la segunda estrofa es de origen oriental, no griego. Es cierto que las tres estrofas se suceden de forma asintética; pero ese hecho puede deberse a que originariamente poseían distinta forma. Para ofrecer una respuesta adecuada a esta problemática habría que determinar ante todo cuál era el objeto de la revelación en 11,25, es decir, cuál era el contenido oculto a los sabios y descubierto a los pequeños[508]; y eso resulta imposible. Sin embargo, en la fuente de los dichos las tres estrofas aparecían claramente unidas y debían anunciar una sola idea. Así pues, tenemos derecho a equiparar el objeto de la revelación de la primera estrofa con el conocimiento (de Dios y del Hijo) de que trata la segunda e interpretar unitariamente el conjunto de las tres estrofas. Tal principio es fundamental a la hora de interpretar la tercera.

Es sabido que la afirmación de la tercera estrofa se sale totalmente del esquema de los dichos de Jesús tal y como aparecen en los sinópticos. El contenido cristológico, la concentración de la frase en la persona que habla (yo) en la tercera estrofa; la respuesta mitologizante[509] en la segunda; el ideal nada evangélico del "descanso"[510]: todo ello hace pensar que nuestro texto se sitúa en un ambiente histórico-religioso que no es el de los dichos de

[508] En la tradición de los dichos de Jesús no parece imposible que un pasaje comience con una "tauta" de este tipo, que aparentemente no parece referirse a nada. En el caso de la cuestión sobre la autoridad, una perícopa que parece haber formado parte originariamente de la tradición de los dichos de Jesús, hemos constatado ya la presencia de una "tauta" de este tipo (Mc 11,28: cf. la nota 48). Por ello no parece necesario que en Mt 11,25 se trate de una referencia al contexto.

[509] En la forma extracanónica del texto (Justino, Marción, Ireneo, que la cita ciertamente como herética, pero que también la utiliza) "nadie conoce al Padre sino el Hijo y nadie al Hijo sino el Padre", el segundo miembro es, en definitiva, la respuesta normal al primero. En tal caso, el tema es el conocimiento del Padre. Ahora bien, esta versión debía ser la original pues de hecho el desconocido no es en realidad Jesús, el revelador, del cual se debe "aprender", sino Dios, a quien él revela. La estrofa comienza, no sin razón, con las palabras "Mi Padre me lo ha dado todo"; Jesús es, por consiguiente, el Mediador de Dios para el mundo y por ello lo que se debe revelar ha de ser el conocimiento de Dios. La alteración de los miembros testimoniada en algunos manuscritos introduce un contenido cristocéntrico en lugar del teocéntrico y, como consecuencia, habla en primer término del misterio de la persona de Cristo.

[510] En el texto de Sirácides que hemos citado ya en la nota 505, se encuentran ciertamente las palabras "Yugo" y "descanso": "ton trachēlon hymōn hypothete hypo zygon kai epidexasthō hē psychē hymōn paideian / eggys estin heurein autēn / idete en ofthalmois hymōn hoti oligon ekopiasa kai heuron hemautō(i) pollēn anapausin" (Eclo 51,26.27). Pero esta "anapausis" procede de la "paideia" y no de la revelación. La relación con las estrofas precedentes da, en nuestro caso, a las palabras "yugo" y "descanso" un significado muy particular. En la explicación de "descanso" hay que tener en cuenta, además, los textos de la literatura hermética citados en la nota 521 y el dicho de Jesús del P. Oxy. IV 654 citado en la página 273, así como el texto de Clemente Alejandrino: *Quis dives salvetur* 23,3: "anaxō gar se eis anapausin 'kai apolausin' arretōn kai alektōn agathōn ha mēte ofthalmos eide" (sigue un empleo de 1Cor 2,9 y 1Ped 1,12). Este "descanso" se refiere, pues, a un bien que sólo se adquiere por revelación.

Jesús. Y lo que es más importante: el texto en su totalidad está puesto al servicio de la *recomendación de sí mismo* y de su propia revelación hecha por el que aporta. La forma de la primera estrofa no puede conducir a engaños: "Bendito seas, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos se las has revelado a la gente sencilla". La proposición es una acción de gracias sólo estilísticamente; pero la naturaleza de la afirmación en cuanto tal es una predicación sobre los auténticos receptores de la revelación, de la que se deduce el tipo de revelación recibida por esos tales. Con tal afirmación se toca en efecto de la forma más hermosa la misma esencia del Evangelio de Jesús. Al presentarla como una oración se pretende únicamente que sirva de demostración, algo así como la conocida oración de Jesús ante la tumba de Lázaro en Jn 11,41s, pronunciada solo "a causa de la gente que me rodea", para que puedan percibir la estrecha relación entre Jesús y el Padre. También la segunda estrofa del texto de Mateo constituye una autorecomendación, ya que está al servicio de la presentación del "Hijo" como único portador de la revelación: "Todo me ha sido entregado por el Padre". La tercera estrofa se sitúa en la misma línea; bien es verdad que la referencia a los "rendidos y abrumados" así como la exigencia de sencillez y humildad la vuelve a orientar hacia un terreno más típicamente evangélico; pero su contenido fundamental se sitúa en la concentración de la afirmación en la persona del que la pronuncia e impone el "yugo llevadero"[511]. Pero quien habla en este caso no es el Maestro que había hablado de la puerta estrecha y que, con sus duras exigencias, más bien ha intimidado que pretendido atraer a muchos. Pero *la vinculación entre la autorecomendación y la proclamación del anuncio es en la piedad helenista el elemento típico del portador divino o casi divino de la revelación*[512], es decir, el elemento típico *de un personaje mítico*. Así hablan los hijos de los dioses y los taumaturgos cuando prometen al mundo la única salvación verdadera. Con la insistencia que le caracteriza y que resulta por ello mismo exagerada, describe Celso en esta línea el modelo típico del portador de la salvación, existente aún en aquella época en las regiones de Siria y Fenicia: "Yo soy dios —o hijo de Dios— o el espíritu de dios. He venido porque el mundo va a perecer ya y vosotros los hombres vais a perecer con él a causa de vuestros pecados. Pero yo quiero traer redención y vosotros me volveréis a ver cuando vuelva con poder celestial. Dichoso el que me venere; pero sobre todo los otros, sobre las ciudades y países, haré descender fuego"[513]. En términos semejantes habla el profeta gnóstico-paga-

[511] Para el enjuiciamiento de la tercera estrofa me parece decisivo reconocer esta orientación cristológica, pues en tal caso los paralelos indicados por Bultmann (Prov. 1,20ss; Eclo 24,19ss; 51,23ss) tienen sólo un carácter formal: dichos paralelos contemplan la sabiduría accesible a todos los hombres; nuestro texto se refiere únicamente a la revelación donada a los creyentes.

[512] Cf. además de Norden, op. cit. Wetter, *Der Sohn Gottes* (1916) y mi artículo "Die Heilandsgestalt des Johannes-Evangeliums", *Deutsche Lit.-Zeit.* (1918) 403ss.

[513] Orígenes, *Contra Celsum* VII 9.

no del Corpus Hermeticum: "¿Dónde os escondéis, hombres ebrios...? Sed y haceos sensatos y volved a mí el ojo del alma... buscad al guía que os indica la puerta del conocimiento, donde hay una luz poderosa y no hay oscuridad, donde nadie está embriagado, sino que todos están en sus cabales y contemplan con su alma a aquel que desea ser contemplado"[514]. Pequeñas predicaciones de ese tipo se hallan también en Corpus Hermeticum 1,27 y en Filón[515]. Las palabras de la virgen casi divina de la Oda de Salomón 33 ha sido considerada justamente como texto paralelo: "Vosotros, hijos de hombre, volveos, y vosotras, hijas de hombre, venid. Dejad los caminos de la perdición y acercaos a mí. Así podré entrar en vosotros y llevaros lejos de la ruina. A vosotros quiero haceros sabios en los senderos de la verdad de modo que no perezcáis y vayáis a la ruina"[516] Aquel, en cuya boca se ponen estas palabras no es un personaje terreno, maestro del pueblo o de una escuela, sino que vienes a los hijos de los hombres desde otra esfera y en forma diversa para arrancalos de la perdición a que estarían abocados de otro modo. Se revela aquí la doctrina de la salvación típica de la gnosis. Pero la figura redentora manifestada en tal doctrina sobre la salvación posee naturaleza divina y carácter cósmico: es un ser mítico.

En las comunidades en que nació el dicho de revelación de Mt 11,25ss, la persona de Jesús fue contemplada a la luz de esta fe salvadora. El recopilador de la fuente de los dichos encontró ya ese texto como palabras de Jesús y lo aceptó por esa razón. La tradición extracanónica que, al igual que en el caso de los materiales narrativos, conservó también en este caso tendencias míticas de menor valor que las de los escritos canónicos, es un testimonio del interés de la comunidad por presentar a Jesús hablando de sí mismo en tales términos. En ese sentido debemos mencionar, ante todo, el tercero de los dichos de Jesús de los Papiri Oxyrhinchus 1,1: "Yo entré en el mundo y me aparecí a ellos en carne y los hallé a todos ebrios; entre ellos no encontré a nadie que tuviera sed. Mi alma está afligida por los hijos de los hombres, pues son ciegos en su corazón..." En este texto es posible observar con mayor claridad los elementos típicos manifestados ya en el dicho de revelación de Mt 11; en él resulta más llamativa la afinidad con ciertos giros típicos de la predicación hermética y más acentuado aún el carácter cósmico-mítico del que habla en ese texto. Pero la vinculación entre la autoreco-

[514] Corpus Hermeticum 7,1.2. El principio del tratado es, en su forma, una imitación del texto del Kleitofon 407a del Seudoplatón. Pero precisamente la comparación de este texto y de la cita del Kleitofon en Epitecto III 22,26 con el tratado hermenéutico muestra cuánto más religioso y gnósticamente pesimista es éste último. El texto de Filón citado más arriba mantiene más o menos, el punto medio entre el tono de aquel apóstrofo filosófico y el de esta obra de la literatura de la revelación: "Refugiaos, vosotros necios, en el único médico que sana las enfermedades del alma; abandonad todo aquello que esta generación doliente llama equivocadamente ayuda" (*De sacrif. Abelis et Caini* 70).

[515] *De Sacrificiis Abelis et Caini* 70.

[516] Traducción alemana de Gressmann, en Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen* (2ª edic.) 465s.

mendación y el estilo de la predicación encontró una expresión más acabada en Oda de Salomón 9: Si mi lectura es correcta, en este caso quien habla es el mismo "ungido"[517]: "Abrid vuestros oídos y os hablaré; dadme vuestras almas para que también yo os dé la mía. La palabra del Señor y su voluntad son un pensamiento santo y él ha pensado a causa de su ungido... Sed ricos en Dios Padre, acoged los pensamientos del Altísimo... Pues yo os anuncio la salvación a vosotros sus santos de modo que los que oigan, no caigan en la lucha y los que lo hayan reconocido, no perezcan y los que acepten no se vean avergonzados"[518].

También otros dichos de Jesús presentes en los Evangelios canónicos contienen, comparados con estos textos, un tono mítico. Esto se puede aplicar sobre todo al mandato misional del Resucitado en la versión de Mt 28,18ss. Las palabras no se hallan enmarcadas en una situación histórica, pues todas las preguntas suscitadas por el texto narrativo de Mt 28,16.17 quedan sin respuesta: ¿cómo aparece Jesús y cómo desaparece? ¿cómo trata a los que dudan? ¿a qué monte se refiere? Frente a ello, resulta evidente la vinculación entre la autorecomendación por parte de Jesús y el tono de predicación que tienen sus palabras. Sólo que en este caso, la proclamación es una invitación a predicar dirigida a sus discípulos; la autorecomendación indica aquí de forma inequívoca la dignidad del Resucitado y Exaltado y, por ello mismo, es más evidente que en Mt 11: Al Resucitado le ha sido otorgado todo poder en el cielo y en la tierra y a los suyos les es asegurada su presencia hasta el fin del mundo.

El estudio pormenorizado de la tradición de los dichos hace posible considerar aún algunas de las frases de Jesús como afirmaciones del Resucitado, de una persona mítica. Este puede ser el caso del dicho de Mt 18,20: "Donde haya dos o tres reunidos..."[519]. El motivo de la presencia permanente se encuentra también en un dicho de Jesús conservado en los Papiri Oxyrhinchus[520] que ofrece una forma más mítica todavía e influida posiblemente por el género literario de los cuentos. Junto a un dicho no conservado en su totalidad, se hace en ese texto una afirmación cuyo sentido es con toda evidencia el mismo que el texto de Mt 18,20: "Levanta la piedra y allí me encontrarás; parte el leño y allí estoy yo". Entre los dichos de esa misma colección encontramos además una frase de la que hay un paralelo en el Evangelio de los Hebreos y que cito por la afinidad de su lenguaje con el del Corpus Hemeticum: "El que busca no descansa hasta que encuentra y, cuando encuentra, se admira y, cuando se admira, domina y, cuando

[517] El que el "ungido" sea mencionado en la tercera persona no es un argumento en contra, pues el paso de la primera a la tercera persona es una característica del estilo de estos discursos de revelación: cf. Mt 11,27a y 27b.28; Jn 5,19.30.

[518] Traducción alemana de Ungnad-Staerk.

[519] Habría que comparar con este texto el dicho que la Misna, Abot III 2 atribuye a R. Jananya ben Teradyon (1ª mitad del s. II) "pero cuando dos se sientan y se ocupan de palabras de la ley, la Sekina está entre ellos".

[520] 1,1 n. 4.

domine, encontrará descanso"[521]. En ese texto, la persona del que habla queda en segundo plano. Podría pensarse que ese dicho existió primero como una afirmación de la sabiduría gnóstica puesta luego en labios de Jesús. Como se sabe, algunos dichos de los Sinópticos hacen pensar en un proceso de ese tipo en la transmisión de los dichos; es el caso de Mt 23,34ss=Lc 11,49ss; 13,34s[522]; sin embargo, renuncio a estudiarlos aquí pues, a pesar de que esos y otros dichos fueron puestos en labios del Señor exaltado, el elemento mítico resulta en ellos muy poco claro como para permitirnos hablar de un influjo del mito sobre la tradición evangélica.

De ese influjo se puede hablar ciertamente en relación con el libro que representa el final de la evolución a que nos hemos referido, o sea, el *Evangelio de Juan*[523]. El interés por hacer hablar al Cristo mítico, manifestado en los últimos textos estudiados, se vio satisfecho de forma profunda en este Evangelio. El fenómeno se produjo no sólo en relación con las narraciones cortas o los dichos de revelación, como ocurría en los Sinópticos, donde aparecen como elementos extraños en medio de otras piezas de la tradición. En el Evangelio de Juan el Post-existente habla una y otra vez. No hay en ese Evangelio casi ninguna palabra o acción que no sea expresión de lo que Jesús exaltado es para los suyos y lo que ha venido a ofrecerles. La actividad de Jesús es narrada de hecho como la historia del Hijo de Dios; una historia llena de referencias sagradas a la fe y al culto. En dicho Evangelio todo es mito.

A pesar de ello, esa reelaboración mítica no ha despojado a la historia del contenido que había recibido de la tradición. El Evangelio narra la actividad de Jesús desde el Bautismo de Juan hasta las apariciones de Pascua. Su exposición se mantiene, por consiguiente, dentro de los marcos de la tradición. Por otra parte, una observación atenta permite apreciar incluso en el Evangelio de Juan la presencia de muchos elementos de la tradición. Este hecho es admitido generalmente por lo que a la historia de la pasión se refiere. Sólo que, en cualquier caso, lo que se hace presente en ese Evangelio no es la tradición sinóptica, sino con frecuencia otra tradición que responde más bien al estilo de las narraciones cortas. Con todo, la conexión entre mito y tradición no se lleva a cabo mediante el trabajo redaccional o el encuadramiento de los elementos de la tradición en un marco concreto, como ocurría en el caso de los sinópticos. El cuarto evangelista ha reducido el carácter fijo de la tradición, llegando en algunos casos a eliminarlo totalmente, configurándola de otra manera, ampliándola, interpretándola, uniéndola a los discursos de revelación del Hijo de Dios y elevándola así a la

[521] P. Oxy. IV 654 n. 2; cf. las "cadenas" con "buscar – encontrar– (producir)" en la Kore Kosmu (ed. por Waschmuth, *Stobaeus* I 386, 15); "ver – asombrarse– conocer" en el Corp. Herm. 4,2; "descansar" como objetivo del "buscar", al final de la oración: *Corp. Herm.* 13,20; "pensar – creer– descansar": *Corp. Herm.* 9,10.

[522] Cf. *supra* p. 238.

[523] Para una interpretación elemental del Evangelio de Juan, cf. *Geschichte der urchristlichen Literatur* I. Col. Göschen 74ss y mi artículo "Johannes-Evangelium", *RGG*².

categoría de mito. De ese modo surgió una nueva unidad, una nueva forma de relación que no siempre resulta muy lograda, pero que se mantiene como constante fija y se distingue bastante de la elaboración parcial realizada por los sinópticos.

El futuro será de ese libro. En él se conservaron los elementos más valiosos de la tradición; pero *la tradición fue asumida en el mito*. El Evangelio de Juan contiene relatos sobre el Salvador divino objeto de la adoración y confesión cultuales. La evolución de esas dos realidades, tradición y mito, en la línea de la integración recíproca alcanzó en el Evangelio de Juan su último estadio. En él se agruparon ambas realidades y, como demuestra la evolución a que nos hemos referido, tal solución se hacía necesaria y poseía grandes perspectivas de futuro. Así pues, también en este caso nos lleva la historia de las formas a reconocer la existencia de un proceso histórico.

XI

FORMA, HISTORIA Y TEOLOGIA

En la historia de las formas del Evangelio se reflejan los diversos estadios del cristianismo primitivo. Los momentos iniciales de la configuración de los materiales casi no pueden considerarse como obra literaria. Las formas existentes en ese primer momento estaban determinadas por necesidades prácticas, la misión y la predicación. La historia de la pasión, la pieza más importante de la tradición para la fe cristiana, es objeto de una narración trabada desde época relativamente temprana. En pequeñas historias se narran además algunos hechos de la vida de Jesús fácilmente utilizables en la predicación echando mano asímismo de algunos dichos y parábolas con objetivos prácticos. Pero la musa del narrador le impulsa haciéndole recurrir a medios literarios; se perfecciona la técnica de la narración corta y se da a las historias de milagros un cuño de carácter profano. Por otra parte, a la periferia de la tradición se unen narraciones legendarias interesadas en determinados elementos concretos de los personajes de la historia sagrada. Sobre ellos se construyen relatos compuestos según el estilo de las narraciones afines del mundo entorno sobre personajes piadosos. Sobre la base de la historia de las formas, se puede concluir que el camino recorrido por el cristianismo llevó desde un desinterés básico frente al mundo, con la consiguiente limitación a los intereses de la comunidad, a la inserción en el mundo y la adaptación a sus presupuestos.

Es más, en los inicios de la historia de la literatura del cristianismo primitivo nos encontramos con una tradición aliteraria constituida por pequeñas historias y otros dichos de fácil memorización y transmitidos con finalidades prácticas. Los recopiladores de esos materiales intentaron por lo general, no sólo crearles un marco adecuado, sino incluso interpretarlos y dar expresión a su manera de ver las cosas. Se llegó así incluso a que el mito se apoderara del conjunto del material de la historia evangélica. También este fenómeno corresponde a la evolución general del cristianismo primitivo que condujo desde una persona histórica a su veneración cultual y, en definitiva, al mito cósmico de Cristo, típico de la gnosis y de la cristología eclesial.

Las formas literarias son un testimonio evidente, no sólo de dicha evolución, sino además *del modo en que ésta se produjo*. Las composiciones formales más antiguas, los paradigmas, permiten acercarnos en un primer estadio a unos hombres que, al narrar los hechos, no revelan intereses literarios, objetivos artísticos o preocupación por acentuar sus propios sentimientos ante los hechos cuando dan cuenta de ellos[524]. Los escritores de nuestra literatura, preocupados por señalar matices individuales y por elaborar sicológicamente los personajes, no están interesados por lo general en narrar los hechos sin más acentuando lo esencial y prescindiendo de elementos personales (además de que tampoco tienen gracia para hacerlo). La forma de narración popular renuncia, por el contrario, a interpretar los hechos y a crear motivaciones para los sentimientos personales; tal renuncia la podemos apreciar nosotros, que no estamos habituados a esa actitud narrativa; en determinadas condiciones resulta además muy sugerente y artísticamente muy valiosa. Basta leer las historias recopiladas por Hans Schmidt y Dschirius en el invierno de 1910/11 entre los campesinos de Bir-Zet, en las montañas de Efraín, para convencerse de que esa forma de tradición oral se cultiva aún hoy en Oriente[525]. Además de los cuentos, las sagas y las fábulas, las "historias" y las "anécdotas" son la mejor prueba de la forma en que se transmite la tradición en aquél área geográfica y de cómo en ocasiones se da incluso forma literaria al acontecimiento. Se trata, sin duda, del mejor ejemplo de tradición popular de épocas recientes.

Pero el término "popular" no puede hacernos caer en la tentación de ordenar sin más los paradigmas entre esas *narraciones populares*, pensando que son un mismo género; no se puede pasar por alto efectivamente un elemento que marca las diferencias entre la primitiva forma cristiana de narración y tales narraciones populares: la voluntad expresa de hacer propaganda que caracteriza a las primeras. Las narraciones cristianas pretenden hacer propaganda; las otras desean solamente entretener e incluso en ocasiones acuñar una sabiduría popular. Por ello carecen los paradigmas de la libertad lúdica que caracteriza y a veces complica las citadas narraciones palestinas y otras narraciones populares. En las narraciones cristianas ha dominado una disciplina más rígida, reflejada en todos aquellos elementos estilísticos que evidencian un interés edificante. Los predicadores y maestros de las comunidades estaban interesados en conservar tales historias puestas al servicio de los que no creían aún y de la instrucción de los creyentes.

La conservación de dichos de Jesús, su agrupación en un "discurso" en torno a un tema uniforme así como la reelaboración de dichos y parábolas en un sentido parenético revelan el esfuerzo de las comunidades por orientar

[524] La tendencia a la edificación que manifiestan los paradigmas no nace del sentimiento personal sino de las necesidades de la misión (cf. *supra* p. 48). Cf. sobre lo que sigue, K. Scheffler, "Die Anekdote", *Voissische Zeitung* (13.8.1918).

[525] H. Schmidt y P. Kahle, *Volkserzählungen aus Palästina*, Col. FRLANT 17 y 18 (1918 y 1930).

la existencia de acuerdo con el mandamiento del Maestro. Lo que en un principio eran simples afirmaciones condicionadas por el cercano final escatológico adquiere más tarde un significado permanente ordenado a la necesaria consolidación de las comunidades en el mundo entorno.

Tal consolidación tuvo sus consecuencias: las comunidades entraron en contacto con ese mundo, en parte adaptándose y en parte distanciándose de él. Los misioneros debían defenderse contra los competidores y los maestros prepararse para la confrontación. Se fue aprendiendo así a configurar de otra forma las narraciones de Jesús adecuándolas a las formas literarias habituales en el medio ambiente. Se presentaba a Jesús sin más en su epifanía como Señor de las enfermedades y de las fuerzas naturales o bien manifestando el sentido de su misión mediante sus propias palabras. Y mientras que así se evidencia la expansión de la Iglesia en las formas de su tradición, en el interior de las comunidades se va formando otra categoría de narraciones, testimonio de la simpatía agradecida hacia los personajes de la historia sagrada: las leyendas, cuyo objetivo es ofrecer respuesta a interrogantes suscitados por una curiosidad piadosa y a los que no había respondido la tradición.

Pero la importancia de la historia de las formas evangélicas a la hora de emitir un juicio histórico sobre la tradición evangélica no se agota en la explicación de los hechos; en mi opinión, los criterios formales ofrecen además un criterio adecuado para eliminar la arbitrariedad subjetiva a la hora de evaluar el carácter histórico de las tradiciones evangélicas. La tendencia inconsciente a conceder mayor credibilidad a unas historias que a otras se puede fundamentar precisamente después de haber comparado los paradigmas y las narraciones cortas, apoyándose en la naturaleza misma de la tradición y elevándose por fin a la categoría de certeza. En su vinculación a la tradición, los paradigmas encontraron un dique de contención frente a la avalancha de ampliaciones historizantes y cualquier otro tipo de corrupciones. Precisamente porque la predicación más elemental tuvo necesidad de utilizar paradigmas, el género representado por este tipo de narraciones se puede retrotraer hasta la generación de los testigos oculares. Una lectura imparcial de esas historias demuestra, además, que su credibilidad no está sujeta a las mismas sospechas que las suscitadas por las narraciones cortas. Los cuadros evangélicos de la vida de Jesús en el Evangelio de Marcos producen en muchos lectores ingenuos la impresión de una narración humana, sencilla, elemental; esa misma sensación creen percibirla también algunos teólogos y no se debe básicamente ni al conjunto de los Evangelios ni a este Evangelio en particular, sino que nace en buena parte de las narraciones construidas según el género de los paradigmas. Nos vamos a referir únicamente a lo que resulta más llamativo: en esas historias los elementos maravillosos aparecen sólo de forma esporádica. De los 18 paradigmas enumerados en la pág. 51s de este libro, sólo 5 son historias de milagros. Y esos cinco milagros —la curación del endemoniado, del paralítico, del hombre de la mano lisiada, del hidrópico y del ciego de Jericó— son narrados de

tal forma que el centro del relato no lo ocupa el milagro en cuanto tal sino determinadas ideas de la predicación de Jesús. En esas historias se narran curaciones cuya historicidad resultó difícil rechazar incluso en las épocas de mayor criticismo y ello debido precisamente a los resultados de la terapia científica. Si se quiere prescindir a priori de aquellos relatos de curaciones determinados por una finalidad religiosa (ese podría ser el caso de los milagros de Lourdes y Bad Boll) las curaciones producidas en casos de parálisis o enfermedades síquicas cuyo origen eran ciertas historias típicas de la guerra han de ser consideradas como testimonios notables de la posibilidad real de ese tipo de curaciones instantáneas. El influjo de esas teperapias sobre la voluntad[526], su aceleración del proceso terapéutico y la magnitud de sus resultados han hecho recordar, no sólo a los teólogos, las historias de milagros de la vida de Jesús. Es cierto que no pueden olvidarse las diferencias existentes entre una información exacta y una narración estilísticamente ordenada a una finalidad edificante, suponiendo a priori que todas las curaciones narradas en los paradigmas son históricas. La contemplación de los asombrosos resultados positivos de la sicoterapia permite únicamente emitir un juicio optimista en relación con la posibilidad de tales curaciones. Pero, a pesar de todo, tal juicio corresponde a los resultados del estudio del estilo de tales narraciones.

El conocimiento de la forma de las narraciones mayores, las narraciones cortas, aporta también una base sólida para la interpretación histórica de ese género. La determinación de sus peculiaridades estilísticas confirma y explica la impresión de cierta afinidad que suscitan en un lector imparcial los grandes milagros de la vida de Jesús. Esa afinidad está en relación con la asimilación de un nuevo estilo narrativo por parte del cristianismo primitivo y ese desarrollo está condicionado a su vez tanto por la aparición de ciertas necesidades nacidas en el culto a Cristo, que echa mano de epifanías para su celebración, como por el gusto creciente por una narración más colorista, un gusto nacido en el contacto con el mundo entorno. El contexto histórico de esa nueva forma de narrar episodios de la vida de Jesús puede ser determinado más precisamente. Dicha forma narrativa presenta a Jesús como un taumaturgo, como hemos indicado ya, y sitúa en el primer plano del relato las fuerzas que intervienen en el milagro y los medios utilizados para realizarle; así pues, aparece totalmente en la línea de las obras griegas y orientales sobre vidas de profetas, magos y taumaturgos dotados de elementos divinos. Tales formas son ajenas al mundo romano anterior al cristianismo[527]. Ese ropaje literario de las narraciones es instrumento adecuado

[526] Cf. W. Hellpach, "Die Psychoterapie der Kriegsneurosen", *Der Tag* 155 (5.7.1918). Cf., además, Micklem, *Miracles and the New Psychology* (1922); Seng, *Die Heilungen Jesu in medizinischer Betrachtung* (1926). Bessmer, "Die Wunder des Evangeliums und die Psychoterapie", *Stimmen der Zeit* 96 (1919) 1ss, rechaza cualquier tipo de relación con la sicoterapia.

[527] Lembert, *Das Wunder bei den römischen Historikern* (1905) 40s resalta "que según la creencia romana Dios no concede al hombre fuerzas taumatúrgicas". En el caso de los milagros

para hacer comprensible al mundo entorno quién es Jesús. La influencia de las obras extracristianas no convierte a las narraciones cortas en un cajón de sastre en el que cabe toda clase de milagros. La mayoría de las narraciones cortas se mantiene dentro de unos límites que no son extraños a la esencia del Evangelio. Entre las grandes historias de milagros de los sinópticos, sólo el episodio de los cerdos y los demonios sitúa al lector en un terreno extracristiano. El estudio de esta narración demostró que tal impresión general se ve garantizada y explicada por los caminos de la historia de las formas[528].

Pero constatar estos hechos no significa garantizar la fidelidad histórica de las narraciones cortas. El estudio realizado nos ha llevado a concluir más bien que esas narraciones sólo pueden ser utilizadas como fuente histórica con las debidas precauciones. Este género carece de aquel dique de contención que los paradigmas habían encontrado en la predicación y, por ello mismo, estaba sujeto a la posible insersión de motivos extraños, ya que el proceso de elaboración de su forma literaria no dependió de necesidades misioneras sino del placer narrativo. Ya hemos discutido las distintas posibilidades que se pueden barajar en la cuestión del origen de las narraciones cortas[529]. De acuerdo con los resultados obtenidos entonces, es indispensable estudiar cada caso para poder emitir un juicio sobre el valor histórico de una narración corta; una afirmación crítica de carácter general parece imposible. Lo más que se puede hacer en este caso es volver a acentuar el hecho de que la temprana aparición de tales historias sería impensable si Jesús no hubiera tenido fama de realizar ese tipo de curaciones milagrosas. Jn 10,41 atestigua que de Juan el Bautista se sabía que no había realizado signo alguno"; de Jesús se decía precisamente lo contrario. Así pues, también las narraciones cortas tienen un fundamento histórico.

Las cosas resultan algo más complicadas en el caso de las leyendas propiamente dichas, es decir, las narraciones analizadas en el cap. V. En ese caso nos encontramos efectivamente frente a materiales de muy diverso origen, todos los cuales fueron configurados desde la misma perspectiva. Las leyendas de la infancia no forman parte de los materiales sobre la actividad de Jesús. Buena parte del resto de leyendas surgieron por la veneración especial hacia determinados personajes, pero su fundamento último es sin duda la realidad histórica; me refiero en concreto a la leyenda de Marta y María y a la de Zaqueo, por citar dos casos. El origen histórico de la leyenda de Nazaret (forma legendaria de un material conservado además de otra forma) es evidente a priori. La valoración de las dos leyendas de "encuentros" (el encuentro del animal que serviría a Jesús para su entrada en Jerusalén y el de la sala donde debía celebrarse la pascua) depende del

de Vespasiano en Alejandría se trata de concepciones orientales y "en último término, el que el taumaturgo sea un emperador romano relaciona esta historia con el espíritu romano".

[528] Cf. *supra* pp. 93s.

[529] Cf. cap. IV.

juicio histórico que merezca el contexto en que aparecen situadas, es decir, la crítica sobre la entrada de Jesús en Jerusalén y la datación de la Ultima Cena. Sin embargo, debemos referirnos una vez más en este contexto a la autolimitación que se impusieron los evangelistas a la hora de aceptar leyendas. Hemos dicho más arriba que en los Evangelios posee una importancia muy secundaria el motivo de la ayuda milagrosa obrada por el héroe en beneficio propio, tema predilecto en las leyendas de santos[530]. Pero incluso otros motivos típicos de las vidas de santos están ausentes de las leyendas aceptadas por la tradición evangélica[531].

Más que las indicaciones concretas sobre ciertos textos del Nuevo Testamento, las observaciones generales que hemos hecho permiten percatarse del carácter conservador de la tradición evangélica. Dicho conservadurismo tiene que ver directamente con la *cronología*. La imagen de Jesús ofrecida por la tradición era imposible desfigurarla en una época en que vivían todavía testigos oculares de los hechos. A la hora de emitir un juicio sobre la tradición evangélica hemos de contar con la *cronología*. Por ello nos parece necesario volver a delinear los límites cronológicos de esta tradición.

Según Lc 3,1, el Bautista se presentó públicamente el año 15 de Tiberio. Según el cómputo sirio de los años de los emperadores, tal fecha parece indicar el año 27-28 d. de Cristo[532]. Según Mc 1,14, la actividad de Jesús debió comenzar después del encarcelamiento del Bautista; su entrada en escena hay que situarla, por consiguiente, el año 28 como mínimo. Cualquier esfuerzo por determinar precisamente la duración de la vida de Jesús resulta ocioso, pues los diversos pasajes no ofrecen puntos de apoyo para establecer las cosas con claridad y las observaciones de los evangelistas en su esfuerzo por enmarcar los hechos no pertenecen a la tradición primitiva. Así pues, se puede suponer al máximo que Jesús fue crucificado alrededor del año 30. Si datamos el Evangelio de Marcos en fecha posterior a la destrucción de Jerusalén, debido a que los datos sobre el signo del templo y el sepulcro vacío no son concluyentes en relación con la posibilidad de una verificación de los hechos in situ[533], habría que situar su redacción entre los años 70. Otros autores consideran que es posible imaginar una época de redacción más reciente. Así pues, el proceso que va desde los inicios de la configuración de la tradición evangélica hasta la redacción del Evangelio de Marcos comprende unos cuarenta o cincuenta años. Los textos paralelos de los apoptegmata patrum analizados en el cap. VI demuestran la posibilidad de que en un período tan corto de tiempo se realizara el proceso de configuración de una tradición y que ésta traspasara incluso las propias fronteras lingüísticas.

[530] Cf. *supra* pp. 110s.

[531] Léase en H. Günter, *Die Christlichen Legende des Abendlandes* 13s, las 20 clases de motivos legendarios que ofrece el autor (en dependencia de Pietro Toldo): sólo en relación con muy pocas de estas clases se pueden ofrecer ejemplos tomados de los Evangelios canónicos.

[532] Cf. Cichorius, "Chronologisches zum Leben Jesu", *ZNW* (1923) 16ss.

[533] Cf. la nota 340.

Pero podemos ir más lejos todavía. La conversión de Pablo tuvo lugar, según Gal 1,18 y 2,1, de unos 15 a unos 17 años antes de la celebración del llamado Concilio de Jerusalén (según se realice el cómputo del primer año de los datos ofrecidos en Gálatas). El Concilio Apostólico debe ser situado entre los años 49 y 30[534]. En ese caso la conversión de Pablo habría ocurrido entre los años 32 y 35. Cuando Pablo se hizo cristiano, o tal vez algo más tarde, es decir, cuando se hizo misionero, recibió aquellas tradiciones de que nos habla en 1 Cor 11 y 15, que constituyen un kerigma dotado de una forma clara y un relato de la Cena claramente configurado. Así pues, en los años 30 había ya textos en griego sobre los acontecimientos de la vida de Jesús. En esa misma época o algo más tarde —alrededor de los años cuarenta— Pablo debía poseer recopilaciones de dichos de Jesús de las cuales hace uso en 1 Cor 7 y 9. Podemos afirmar por consiguiente que en los primeros 20 años posteriores a la muerte de Jesús se habían fijado ya ciertos elementos importantes de la tradición. Podemos suponer, además que todos los elementos de la tradición presentes en el Evangelio de Marcos habían sido configurados ya en lengua griega entre los años 50 y 70, como fecha tope. Así pues, la parte más importante de la tradición fue elaborada en una época en que vivían todavía los testigos oculares de los hechos que distaban del presente más o menos la vida de una persona. No resulta extraño que esa parte de la tradición no fuera casi deformada.

El alcance del método de la historia de las formas no se agota en esas consideraciones históricas. El estudio de las formas literarias del Evangelio se propone como objetivo último obtener resultados *teológicos*, pues pretende deducir sobre la base de las formas literarias el interés que movió a la tradición; volver a situar los textos en el ambiente espiritual en que surgieron; cree poder demostrar incluso la importancia de la tradición de los dichos y hechos de Jesús en la época en que se comenzaron a narrar cosas sobre su persona; de ese modo cree además poder realizar una marcha hacia atrás acercándose a las primeras formas de relación entre historia y fe en Jesucristo, que considera determinantes.

El primer dato que llega a conocer la historia de las formas es el siguiente: nunca hubo un testimonio "puramente" histórico sobre Jesús. Todo lo que se relataba de los dichos y hechos de Jesús fue siempre testimonio de fe determinado por la predicación y la parenesis, traducido en formulaciones concretas con el fin de ganar para la fe a los que no creían y fortalecer a los creyentes. Lo que ha constituido al cristianismo no ha sido el conocimiento sobre un proceso histórico, sino la confianza en que el contenido de esa historia es historia de la salvación, el comienzo decisivo del momento final de la historia.

[534] La cronología basada en la inscripción de Galio (cf. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skisse* (²1925) 203ss) concluye que la llegada de Pablo a Corinto tuvo lugar el año 50 ó 51. La datación del Concilio apostólico ha de ser determinada de acuerdo con un espacio de tiempo adecuado.

Con ello queda ya apuntado un segundo objetivo teológico del método de la historia de las formas: comprometerse a exponer la interpretación de historia de Jesús predominante en las distintas formas del material. Tal perspectiva es de importancia capital para el ámbito concreto de la historia de la pasión. En el cap. VII hemos demostrado que el objetivo de la primitiva historia de la pasión (en la medida en que pueden rastrearse sus huellas en el Evangelio de Marcos) no es exponer un acontecimiento en sentido histórico. A pesar de que en ciertos casos se apoya en el testimonio de testigos oculares, no pretende narrar y fundar históricamente la sucesión de los hechos; pero tampoco quiere suscitar emociones o sentimientos de compasión mediante la descripción de la pasión. Su objetivo —que es también el objetivo de Marcos— es presentar la salvación, es decir, el cumplimiento de la voluntad divina tal y como se había manifestado en el Antiguo Testamento. Dicha presentación de las cosas sólo era posible si se tomaba como punto de partida la fe, es decir, la fe pascual. Históricamente la empresa hubiera sido una paradoja: sólo quien contemplaba desde la fe la sucesión de los hechos de la pasión, la entrada del Resucitado en su gloria junto al Padre y su vuelta a la tierra como Señor del reino de Dios, sólo ése podía asumir la empresa de exponer las circunstancias ignominiosas de su prendimiento y ejecución de tal modo que, sobre la base de esas mismas circunstancias, se hiciera visible el designio eterno de Dios. Para presentar las cosas de ese modo sirvió de instrumento fundamental acentuar la "conformidad con la Escritura", el carácter de necesidad de los acontecimientos leída en el Antiguo Testamento. Desde ahí se podía, bien acentuar en términos generales que todo tenía que ocurrir así porque la Escritura así lo exigía (Mc 14,21.49) o bien expresar en la misma forma de relatar los hechos la conformidad de lo ocurrido con determinados textos, método que resultaba claro para los lectores y oyentes incluso sin necesidad de citar explícitamente esos textos.

Esa misma perspectiva determinó más tarde la presentación de Mateo. Tal afirmación sólo es válida en relación con aquellos casos en los que el evangelista configuró la narración al margen de su fuente. En algunas observaciones introducidas entre las piezas narrativas de la fuente describe detalles circunstanciales de carácter general y documenta las descripciones con citas del Antiguo Testamento: por ejemplo, la estancia de Jesús en Cafarnaún (4,15); el silencio impuesto a los curados por él (detalle tomado de Marcos, pero que también en este Evangelio es una indicación marginal: 12,18); la forma de las parábolas (13,35). El evangelista justifica así a veces incluso ciertos detalles concretos como la entrada en Jerusalén, la aclamación de los niños, la compra del campo de sangre con el dinero del traidor (21,5.6; 27,9).

En relación con el proceso normal de la vida de Jesús, con los dichos y hechos de la actividad en Galilea, el evangelista no sintió necesidad de buscar apoyos bíblicos pues en esos casos los contenidos de la narración no ofrecían elementos paradójicos, nada cuyo proceso histórico normal contra-

dijera la interpretación ofrecida por la fe. Los grandes milagros por ejemplo, tal y como eran descritos en las narraciones cortas, anunciaban al incrédulo lo mismo que decían al creyente: que en ellos actuaba alguien dotado de un poder sobrehumano. Pero la fe sabía algo más, podía decir de dónde procedía aquel poder que en los grandes milagros relatados por dichas narraciones aparecía tan extraordinario. Cuando Marcos aceptó tales narraciones en su libro, las interpretó indudablemente del mismo modo, es decir, en el sentido en que las interpretaba la fe cristiana. Pero normalmente Marcos no reflejó en su texto dicha interpretación, sino que conservó el carácter profano de las mismas transmitiéndolas así, dado que incluso así lograban ser lo que eran, es decir epifanías de Cristo. Por otra parte, al aceptar tales narraciones, Marcos conformó el carácter cristológico de su libro, pues la forma "epifánica" de los hechos de la vida de Jesús entraba en tensión con el desenlace de esa vida. Cuanto más clara aparecía la manifestación de la plenitud de la revelación en hechos y palabras, tanto más enigmática e inconcebible aparecía el rechazo definitivo de esa revelación por parte del pueblo que era así disculpado. Marcos solucionó la tensión mediante la teoría del secreto mesiánico. No sólo los grandes hechos milagrosos, sino toda la actividad de Jesús fue situada a la luz de la epifanía secreta.

De ese modo quedó establecida la perspectiva definitiva para la interpretación teológica del material de la vida de Jesús, pues la idea de la epifanía podía ser comprendida por el mundo y, en consecuencia, ser utilizada en la *misión* cristiana. Ahora bien, en la idea de la epifanía hallaba expresión también la llamada decisiva a la *fe*. Por esta razón no desapareció nunca de la Iglesia la perspectiva de la concepción epifánica sino que se fue imponiendo cada vez más, sobre todo en la forma que adquirió en el Evangelio de Juan.

Tal idea podía ser utilizada en la obra misionera pues en aquella época no era desconocida la idea de que Dios enviaría al mundo necesitado la salvación manifestándose en una persona histórica; esta concepción, revestida en las formas del culto al emperador y en las deformaciones a que había sido sometida por los más diversos tipos de taumaturgos, se fue haciendo cada vez más familiar. Por eso el misionero cristiano podía introducir su testimonio sobre la vida de Jesús en la forma en que presentan los Hechos de los Apóstoles el comienzo del discurso de Pablo en el Aerópago: "Esto que veneráis sin conocerlo os lo anuncio yo".

El misionero lograba expresar así una idea con fuerte capacidad de propaganda y, al mismo tiempo, la llamada a la fe propiamente dicha, pues el contenido de la predicación no era únicamente la salvación futura, sino que el objetivo de la misma (tanto más acentuado cuanto más se retrasaba la parusía del Señor) era la salvación ya realizada. La vida de Jesús se fue convirtiendo cada vez más en la fase definitiva de la historia de la salvación, mientras que en un principio no era más que el preludio de dicha fase. La existencia del Hijo del Hombre en la tierra se fue rodeando cada vez más de un hálito de luz celestial; en el rostro del Maestro de Cafarnaún se fueron

haciendo cada vez más visibles los rasgos del Señor exaltado. Ese nuevo acento se hizo valer también en la tradición de los dichos de Jesús. En la misma medida en que tales dichos se fueron concentrando temáticamente, dejaron de ser dichos de Jesús pronunciados en una determinada circunstancia y se fueron convirtiendo en ley de Cristo para su Iglesia. Cuando el mito de Cristo, que como hemos visto sólo llegó a aflorar en algunos dichos e historias[535], comenzó a convertirse en el marco adecuado para situar la vida de Jesús, en ese momento se llevó a cabo la vinculación de la tradición sobre la vida de Jesús con la cristología. El Señor exaltado podía ser considerado objeto de la tradición y, además, se podía aplicar a la revelación del Señor en la tierra todos los elementos de la tradición.

Casi no hace falta decir que el Evangelio de Juan jugó un importante papel en esa vinculación de tradición y cristología. Ese Evangelio aplicó la gloria del Señor exaltado a la vida terrena de Jesús y lo presentó como Señor y revelador valiéndose para ello de los motivos ofrecidos por la revelación. En este contexto se plantea la cuestión de por qué los judíos se negaron a aceptar a un maestro que se había presentado con tales pruebas de autoridad. Juan no solucionó este problema en la forma que lo había hecho Marcos, es decir, mediante la idea de la epifanía oculta, sino que consideró que el sentido de los oyentes estaba totalmente obnubilado. En su ofuscación no fueron capaces de ver a aquel a quien Dios había enviado a los hombres revestido de poder especial. Se comprenden así las dos dimensiones del acontecimiento, es decir, la grandeza del enviado de Dios y el rechazo de que fue objeto por parte de su pueblo. Queda así cubierta la "laguna" del Nuevo Testamento: los Evangelios, que son relatos sobre la vida de Jesús, son interpretados como testimonio de la cristología tal y como ésta se halla representada en las cartas.

A pesar de ello continúa habiendo cierta tensión, manifestada en el hecho de que para Pablo el lugar de la revelación no es la vida terrena de Jesús sino la humillación histórica y necesaria del Hijo de Dios. De la vida de Jesús Pablo sólo quiere saber, por tanto, que fue real y que en ella Jesús se manifestó obediente hasta la cruz. Los acontecimientos que van desde la encarnación hasta la crucifixión quedan en la oscuridad. Frente a ese modo de ver las cosas, los Evangelios dan cuenta de cómo esa vida estaba ya iluminada puesto que en la palabra y en las acciones de Jesús se hizo presente la gloria celeste como mediante un velo. La tensión creada por estas dos formas de ver las cosas no fue eliminada, sino que más bien en esa tensión quedaron puestas las bases para las futuras luchas cristológicas de la historia de la Iglesia. Expresión de dicha tensión sigue siendo incluso actualmente el hecho de que las tradiciones sobre la vida de Jesús transmitidas por los Evangelios no han sido incluidos nunca en el credo, pues no fueron considerados como hechos salvíficos. A pesar de ello, puede afirmarse que la idea de la epifanía asegura la importancia del material de la vida de Jesús

[535] Cf. cap. X.

para la Iglesia y, en este sentido, dicha idea ha hecho posible la conservación de tales materiales. Que, a pesar de ello, tal idea tuviera muy poca influencia en la configuración concreta de la tradición constituye una prueba en favor del carácter fijo alcanzado por esa tradición. Esta narraba hechos de la vida de Jesús, a quien denominaba Hijo del Hombre; el título "Señor", que parece de suyo más adecuado a la idea de epifanía, tuvo muy poco eco, que se limitó además a los Evangelios de Lucas y Juan. Por otra parte, el título "Hijo del Hombre", que se refiere propiamente a la parusía futura, recibe en el Evangelio de Juan una perspectiva de pasado y es claramente relacionado con el descenso del Hijo de Dios a la existencia terrena: en este cambio de significado —de ser una denominación escatológica se convierte en un título histórico-salvífico— se puede percibir la interpretación de la vida de Jesús que se impuso en este caso concreto: la vida de Jesús es la epifanía, la revelación definitiva de Dios.

Este hecho debe subrayarse tanto más cuanto que había otra posible valoración de la vida de Jesús perfectamente perceptible en la presentación de la pasión hecha por Lucas, a la que otorga el carácter de martirio: Jesús es el héroe que se mantiene fiel en medio del sufrimiento[536]. Este punto de vista, que ha determinado ocasionalmente la elaboración del material sobre la vida de Jesús también en otros casos, no es teológico sino literario. Nace de la necesidad de relatar la historia de Jesús según el estilo habitual de las historias de los héroes de leyendas. El estudio de la historia de las formas ha mostrado cómo ese interés se hizo valer introduciendo todo tipo de pequeñas variantes, especialmente en la historia de la pasión, sin que por ello quedara sustancialmente transformada la naturaleza misma de la tradición. Lo que encontramos en este caso no son historias de la salvación sino presentaciones de la vida de un hombre cuyo objetivo es edificar al lector. Ese cambio de tono impuesto a la tradición era muy valioso para la propaganda, pues así se podía lograr que en los círculos no cristianos surgiera cierta simpatía por el héroe de tales historias; pero en ellas no se hace valer un interés primario de la comunidad cristiana, pues el interés de la misma no estaba centrado en los sufrimientos de Jesús sino en los dones que había aportado a los hombres. Sin embargo, esta visión de los hechos halló también sitio en la predicación de la Iglesia; prueba de ello es que ese Jesús sufriente, quien "cuando lo insultaban no devolvía el insulto, mientras padecía no profería amenazas" (1 Ped 2,21ss) fue presentado como modelo a los esclavos que sufren injustamente. Con todo, tales indicaciones son muy raras y ello es un signo de la poca importancia que tuvo esta visión de las cosas.

Los Evangelios no pretendían ni debían presentar la historia de un hombre justo a quien se podía considerar un modelo. Por ello, a la tradición conservada en los Evangelios no se le pueden plantear interrogantes nacidos de ese interés. Salvo en los casos indicados, nuestros textos se resisten a responder cuando se les plantean cuestiones referidas al carácter, la "perso-

[536] Cf. *supra* p. 197.

nalidad" las cualidades de Jesús. Ese silencio frente a tales preguntas profanas revela una vez más el carácter aliterario de la tradición. El método de la historia de las formas puede evidenciar ese carácter no profano de la tradición primitiva; pero al propio tiempo revela cómo la tradición se fue adaptando paulatinamente al mundo entorno, elaborando formas mucho más amplias como la narración corta y la leyenda, engarzadas y encuadradas en formas más literarias. Y esto constituye un proceso literario[537]. Pero en ello se descubre otro fenómeno; que éste pueda reconocerse en la reelaboración y transformación de las formas concede al método de la historia de las formas todo su valor como método teológico. Dicho fenómeno es la inserción del Evangelio en el mundo.

[537] En mi discurso de toma de posesión del rectorado, "Urchristentum und Kultur" *Heidelberger Universitätsreden* 2 (1928), he expuesto este proceso en relación con otros hechos de la adaptación del cristianismo primitivo al mundo.

APENDICE

En su obra "la historia de las formas del Evangelio", Martin Dibelius esbozó el programa de un método que ha determinado la más reciente investigación sobre los Evangelios sinópticos. La apretada obra programática que publicó el autor en 1919 se convirtió en un auténtico estudio de los Evangelios sinópticos desde la perspectiva de la historia de las formas en la segunda edición de su obra, aparecida en 1933[538]. En ella se añadían la discusión sobre el tema de las "leyendas" y motivos legendarios, el análisis de la historia de la pasión y un estudio comparativo con otras formas literarias del mundo entorno, tanto helenista como judío (confirmando los resultados a que había llegado el autor en la primera edición). Se amplió sustancialmente el capítulo dedicado a la "parenesis". La importancia de este libro para la historia de la teología hace innecesario que justifiquemos la aparición de una nueva edición del mismo, cuando han pasado ya 25 años después de su segunda edición. Pero creemos necesario hacer algunas observaciones, puesto que la obra aparece en esta nueva edición sin ningún cambio.

El debate científico suscitado en torno a la obra de Dibelius (y en torno a la contrapartida a la misma, la *Geschichte der synoptischen Tradition* de R. Bultmann) no se acalló cuando apareció la segunda edición. En ésta, el propio Dibelius respondió, a veces de forma expresa, a algunos de los problemas planteados y a las objeciones suscitadas por su obra. No les concederemos, pues, demasiada atención en esta panorámica bibliográfica sobre la historia de las formas ofrecida en este apéndice. Nos proponemos ante todo mencionar algunos trabajos característicos sobre la "Formgeschichte", llamar la atención sobre los nuevos planteamientos del problema e indicar los puntos esenciales de la crítica hecha al método. Todo ello nos ayudará a subrayar su importancia y la necesidad de clarificar ciertos problemas que continúan sin resolver[539].

[538] Cf. el prólogo a la 2ª ed. de la *Formgeschichte des Evangeliums* y la reseña de H. Windisch sobre esta obra en *Deutsche Literaturzeitung* (1934).

[539] Una extensa relación sobre la bibliografía aparecida desde 1929 sobre el tema "historia de las formas" ha sido publicada por mí en *ThR* n.s. 24 (1956/57) 283-338.

El primer puesto de esta panorámica le corresponde a algunos trabajos del propio Dibelius. En un estudio detallado sobre el pasaje de Getsemaní, Dibelius explica que una parte de la historia de la pasión que no pertenecía a la exposición originaria de dicha historia nació de ciertos elementos de la tradición comunitaria; explica además el sentido de esa composición en el marco de los Evangelios de Marcos y Lucas, sobre todo[540]. También el estudio sobre el Sermón de la Montaña es un trabajo modélico[541]; en este caso, Dibelius intenta, por un lado, indagar el tenor originario y el alcance teológico de las palabras de Jesús recopiladas en ese pasaje y, por otro, clarificar el proceso de configuración del estilo de dichas palabras, que tenían originariamente un sentido escatológico y son puestas ahora al servicio de la parenesis. En ambos trabajos se clarifica lo que Dibelius entiende por actividad creadora de la comunidad[542]. El aspecto propiamente teológico del método de la historia de las formas se revela sobre todo en el trabajo sobre crítica de los Evangelios y cristología[543]. Frente a la opinión de que la información sobre la vida de Jesús no estuvo condicionada en un primer momento por tendencia alguna (opinión muy extendida en otra época), en ese trabajo pretende demostrar Dibelius que precisamente ese estrato más antiguo de la tradición tuvo origen en la fe en Jesús y contiene, por consiguiente, cristología. Frente a lo que ocurre en esos primeros relatos, las "narraciones cortas", más recientes y en las que se evidencia un interés "profano" ajeno a los primeros momentos de la primitiva comunidad cristiana, parecen no estar determinadas cristológicamente.

Los trabajos de Dibelius y de Bultmann sobre los Evangelios sinópticos estimularon a algunos estudiosos ingleses y americanos a realizar su propia investigación en la línea de la historia de las formas. En dependencia más o menos crítica de Dibelius y de Bultmann, F.C. Grant, V. Taylor y E.B. Redlich han esbozado, en este sentido, una línea de la tradición sinóptica

[540] "Gethsemane", *Botschaft und Geschichte* I (1953) 258-271. Este artículo había aparecido antes en *The Crozer Quarterly* (1935) 254ss.

[541] "Die Bergpredigt", *Botschaft und Geschichte* I 79-177, aparecido anteriormente bajo el título "The Sermon of the Mount", *Shaffer Lectures Yale University* 1937.

[542] La actividad creadora de la comunidad puede ser demostrada también en la época posterior a la redacción de los Evangelios así como del Evangelio de Marcos. Con ello la tesis de la historia de las formas ha logrado un grado de certeza sustancial: cf. al respecto, G. Bornkamm, "Die Sturmstillung im Matthäusevangelium", *Wort und Dienst* (Jahrbuch der theologischen Schule Bethel ns. 1) (1948) 49-54 que ha aparecido también en G. Bornkamm/G. Barth/ H.J. Held, *Uberlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (1960) 48ss; N.A. Dahl, "Die Passionsgeschichte bei Matthäus, *NTS* 2 (1955/56) 17-32; H. Koster, *Die synoptischen Tradition bei den Apostolischen Vätern*. Col. Texte und Untersuchungen 65 (1957). Que la comunidad hubiera creado la tradición sobre Jesús ha sido negado sobre todo por teólogos católicos: cf., p. ej., E. Florit, "La 'storia delle forme' in rapporto alla dottrina cattolica", *Biblica* 14 (1933) 212-248; *Ibíd., Il metodo della 'storia delle forme' e sua applicazione al racconto della Passione* (1935); B. Bénoit, "Réflexions sur la 'formgeschichtliche Methode'", *RevBibl* 53 (1946) 481-512.

[543] "Evangelienkritik und Christologie", *Botschaft und Geschichte* I 293-358, aparecido antes bajo el título *Gospel Criticism and Christology* (1935).

desde sus comienzos hasta la redacción de nuestros Evangelios[544]. A Grant le interesa sobre todo delimitar los Evangelios y las tradiciones contenidas en ellos frente a las obras de historiografía del mundo entorno: los Evangelios son libros de la Iglesia y, al dar testimonio de la fe, ayudan con sus contenidos a la fe de los miembros de esa Iglesia. Veamos algunos elementos característicos de la presentación de Grant:

El más significativo (y el más problemático) es suponer que existe un estrato de tradición muy antiguo que se remonta a Pedro y garantizado por la condición de testigo ocular del mismo Pedro[545]. Relacionada con dicho presupuesto se halla la interpretación que hace Grant de la cita de Papías, en lo referente a la predicación de Pedro como "fuente" del Evangelio de Marcos. De modo muy general, Grant ve en dicha cita una prueba de la tesis de la historia de las formas (Dibelius) en el punto concreto de considerar que la tradición de Jesús nació en el contexto de la predicación. Como contrapartida, la afirmación de Papías se explicaría totalmente desde dicha tesis. Al igual que otros estudiosos, tales como B.C. Dodd, Grant deduce el marco del Evangelio de Marcos de sumarios kerigmáticos como los que aparecen en Hech 10 y 13. Los precursores de las grandes recopilaciones presentes en los Evangelios serían unas fuentes más o menos extensas y que en parte sería posible determinar ("multiple source theory").

Mientras que Grant se ha interesado por mostrar la trayectoria del "Evangelium" previo a los Evangelios, incluido el de Juan, V. Taylor y B.E. Redlich se han esforzado por analizar el material de la tradición y describir crítica y estilísticamente los géneros reconocibles sobre la base de dicha tradición. Sus planteamientos se caracterizan por un intento de coordinar los grupos estilísticos de los "paradigmas" y las "narraciones cortas", por un lado (Dibelius), y de los "apoptegmas" y las "historias de milagros" (Bultmann), por otro. Dicho intento conduce, en el caso de los paradigmas/apoptegmas, a la incongruencia de incluir entre los géneros narrativos incluso aquellas composiciones compuestas claramente a partir de los dichos. Ambos autores consideran (y esta sería la segunda característica de sus estudios) que el modo de trabajar aplicado por el método de la historia de las formas resulta inadecuado en el caso concreto del material narrativo habitual (Dibelius: leyendas y narraciones míticas). En este caso concreto es imposible reconocer formas fijas y típicas que posean un estilo evidente. Por ello hablan de "stories about Jesus" (Taylor) o de "Formless stories" (Redlich). La renuncia a establecer el género de aquellas historias cuyo estilo y tipo de motivos utilizados las distinguen claramente de otras narraciones

[544] F.C. Grant, *The Growth of the Gospels* (1932); el libro ha sido objeto de una segunda edición titulada: *The Gospels, their origin and their growth*)1957); *ibíd. The earliest Gospel (1943)*; V. Taylor, *The Formation of the Gospels tradition* ('1957); E.B. Redlich, *Form criticism, its value and limitations* (1939).

[545] Cf. al respecto, K. Grobel, *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse* (1937) 113ss.

nace del deseo de afirmar la historicidad de los relatos contenidos en dichas historias. El mismo hecho de que su forma no encaje en un esquema literario preexistente sería una garantía de su condición de relatos fidedignos. Con todo esto la historia de las formas no gana nada. Tal argumentación se apoya, más bien, en una interpretación inadecuada de lo que se quiere decir al hablar de forma y estilo y esa interpretación actúa también negativamente cuando se discute la cuestión de los "apoptegmas" y las "historias de milagros" en las obras de Taylor y Redlich.

En este contexto debemos referirnos también a algunas observaciones críticas hechas al método de la historia de las formas por algunos estudiosos católicos que han participado así en el trabajo inaugurado por dicho método. El libro de E. Schik puede ser considerado la obra más significativa y positiva en este sentido[546]. Schick está de acuerdo con la tesis de que los Evangelios son colecciones de unidades literarias menores, pero le resulta problemática la ordenación de los materiales de la tradición basada en los motivos narrativos o, al menos, el modo en que Dibelius y Bultmann llevan a cabo dicha ordenación. Tal procedimiento puede aceptarse en cuanto tal, pero —y aquí se sitúa la crítica de Schick— no se puede pasar por alto el hecho de que, en el caso de los Evangelios sinópticos, no nos encontramos ante una obra poética sino ante una tradición ligada a hechos históricos. De ahí que sea imposible realizar en los distintos textos operaciones críticas como las practicadas por los representantes del método de la historia de las formas. Objetivamente relacionado con esta crítica, nace el rechazo de la tesis que considera a la tradición como creación de la comunidad. Dicha tesis se apoya en una dogmática sociológica parcial (Wundt, Durkheim) y se estrella frente a los hechos históricos (el período de tiempo tan breve en que debió llevarse a cabo el trabajo colectivo (¡) y, además, la imposibilidad, sociológicamente fundada, de que en el área del mundo religioso monoteísta del judaísmo se divinizara con tanta rapidez a un hombre que había sufrido una muerte reservada a los criminales).

En el marco de nuestra reseña no parece necesario seguir detenidamente otros estudios que han ido más lejos en la determinación de los géneros. Considerados globalmente, los resultados de tales estudios han sido muy

[546] *Formgeschichte und Synoptikerexegese* (1940). La historia de las formas es enjuiciada en la misma línea de Schick por: A. Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament* (²1956) 182ss y por K.H. Schelkle, *Die Passion Jesu* (1949). Un juicio más negativo sobre el método lo ofrecen B. Benoit, y E. Florit en los artículos citados en la nota 5 de esta síntesis. St. E. Donlon, "Form Critics, the Gospel and St. Paul", *CathBiblQuart* 6 (1944) 159ss.306ss considera insostenible y rechaza en consecuencia la imagen de la comunidad supuesta por la historia de las formas, apoyándose para ello (indebidamente) en una comparación con las cartas de Pablo. Indiquemos, por último, además la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la verdad histórica de los Evangelios y la explicación de la misma hecha por el Cardenal Bea (un reportaje sobre el tema puede encontrarse en *Herder-Korrespondenz* 18 (1963-64) 466s. 587ss) que constituyen la toma de postura del Magisterio sobre el trabajo de la historia de las formas. Su juicio es en conjunto de rechazo, sobre todo a causa de la crítica histórica que implica la historia de las formas.

escasos. Además de Taylor y Redlich, también Schick ha ofrecido algunos estudios modélicos de ciertas historias en los que ha tenido en cuenta el proceso de configuración de su estilo. Fiel a la crítica realizada por él mismo al método de la historia de las formas, al realizar esta tarea, Schick se limita a describir acríticamente los diferentes elementos característicos de tales historias. Mc Ginley ha dedicado un estudio especial al grupo de historias de curaciones[547] y pretende demostrar sin lograrlo realmente) que dichas historias presentan un carácter peculiar tanto desde la perspectiva del estilo como de los contenidos. El autor intenta probar su tesis apoyándose en el material rabínico y helenista que puede ser objeto de un estudio comparativo. El carácter peculiar de las historias de milagros lo constituiría la historicidad de los hechos relatados en ellas.

Frente a tales estudios, merece una atención positiva la propuesta de Bornkamm[548] quien pretende entresacar de las "leyendas" y "narraciones míticas" un grupo de "historias sobre Cristo", o sea, aquellas historias que ofrecen una expresión directa de la confesión de fe cristiana[549].

En relación con el conjunto de la problemática planteada por la historia de las formas, es más importante la discusión sobre el *origen* de la tradición sinóptica ("Sitz im Leben"). Las diferencias entre los planteamientos de Dibelius y Bultmann se revelan claramente en la respuesta ofrecida por cada uno de ellos a esta problemática. En este mismo punto se concentran la oposición de los críticos al método de la historia de las formas. Los estudiosos de corte conservador y los católicos han negado el derecho mismo a plantearse la cuestión. Dicha actitud se basa en el presupuesto de que la tradición sinóptica tuvo origen en la vida de Jesús y significa de hecho abandonar las observaciones y los resultados obtenidos y demostrados por Dibelius (y Bultmann) en relación con el carácter de la tradición.

Dibelius, por su parte, ha sostenido que el fenómeno de la predicación impulsó a la comunidad, que no tenía intereses literarios y estaba a la

[547] L.J. McGinley, *Form-Cristicism of the synoptic healing narratives* (1944). McGinley niega, por lo demás, la posibilidad de la clasificación hecha por la historia de las formas, como se puede ver por el simple hecho de que dedica su investigación al grupo de las historias de curaciones (no a las historias de milagros) que son las únicas que sobresalen por su contenido.

[548] *RGG*[3] II, especialmente 749-753.

[549] El objetivo que persigue J. Jeremías en su libro sobre *Die Gleichnisse Jesu* ([3]1954; edic. española: Madrid 1982) no se sitúa explícitamente en la línea del análisis de la historia de las formas. Con todo sus investigaciones tienen cierta importancia incluso desde este punto de vista. Desde la perspectiva del análisis propio del método de la h. de las f. tiene interés, además, el trabajo de H.J. Held sobre "Matthäus als Interpret der Wundergeschichten", en G. Bornkamm/G.Barth/H.J.Held, *Ueberlieferung und Auslegund im Matthäus-evangelium* (1960) 155ss. Se intenta demostrar aquí que Mateo ha abandonado la forma original de las historias de milagros, que Marcos había conservado todavía, asimilándolas al tipo de los paradigmas y apotegmas. Held considera que la característica más importante de la elaboración estilística de las historias de milagros llevada a cabo por Mateo es la acentuación del diálogo entre Jesús y el que solicita la curación, fenómeno que llama la atención si se compara con la presentación de los hechos en Marcos y que coincide con una disminución del elemento (novelístico) narrativo.

expectativa del inmediato final del mundo, a configurar una tradición sobre las palabras y hechos de Jesús; dicha tesis fue considerada por Dibelius como el punto de partida de todo su trabajo. En el grupo de los "paradigmas" pudo demostrar un proceso de elaboración estilística cuyo objetivo era poner los relatos al servicio de la predicación cristiana. Pero dicha relación no ha sido posible establecerla en el caso de los otros géneros literarios evangélicos. Frente a tales conclusiones, Schick señala que no existe razón alguna para excluir del marco de la predicación a las "narraciones cortas". Estas ilustraban la afirmación de que Jesús es el Señor que, desde un principio, formaba parte de la temática de la predicación cristiana. La crítica de Schick no se dirige, por tanto, contra la tesis de la dinámica desarrollada por la predicación a la hora de configurar los materiales, sino contra la afirmación de que la predicación habría determinado *únicamente* la forma dada a los paradigmas.

Los argumentos propuestos por Kr. Stendahl van en un sentido totalmente opuesto[550]. Los resultados obtenidos del análisis de los textos exigirían corregir la tesis sobre la predicación puesto que no es posible probarla. Dado que la mayor parte del material de la tradición sinóptica no fue configurada para ser utilizada en la predicación, no es posible pensar que ésta fuera el "Sitz im Leben" que sirvió de marco al conjunto de la actividad espiritual. Hay más bien, razones para sospechar que la tradición sobre Jesús se conservó y transmitió por obra de una "escuela". Los apóstoles-predicadores no habrían sido los encargados de instruir a la comunidad sobre los hechos de la vida de Jesús; dicha misión habría sido desempeñada por un "hypēretēs" que los acompañaba. La evidencia de ese hecho resultaría de la denominación dada a Juan Marcos, autor del Evangelio de Marcos, en Hech 13,5 y de la consideración que hace el inicio del Evangelio de Lucas sobre los "hypēretai tou logou", a quienes contempla como garantes de su presentación de los hechos.

Contra la teoría de Dibelius sobre el papel desempeñado por la predicación en la configuración de los relatos, H. Riesenfeld hace valer también ciertas observaciones que conviene tener en cuenta[551]. Riesenfeld arguye, sobre todo, que las cartas neotestamentarias, que sin duda alguna presentan una gran afinidad con la predicación de la comunidad, no se refieren para nada a las historias que nos son conocidas por los Sinópticos. Tales historias serían el presupuesto de la predicación. Es más, son muy pocos los casos en que se cita literalmente las palabras de Jesús. De acuerdo con tales hechos, la predicación no pudo haber sido el contexto en que nació la tradición sobre Jesús y tampoco el área concreta de la actividad de la Iglesia en la que se continuó transmitiendo esa tradición. Ahora bien, si las cartas suponen dicha tradición (cosa que resulta indiscutible en el caso de los pasajes parenéticos) y son con toda evidencia una explicación de la misma realizada

[550] K. Stendahl, *The School of Matthew* (1954).
[551] H. Riesenfeld, *The Gospel tradition and its beginnigs* (1957).

a modo de predicación en el marco litúrgico, es lógico concluir que algunas partes de la tradición sobre Jesús eran objeto de una lectura litúrgica. Dicha posibilidad resulta verosímil en principio si consideramos la forma litúrgica del culto sinagogal. Los textos sinópticos de las palabras y hechos de Jesús habrían desempeñado, por tanto, en la comunidad primitiva el papel de "Sagrada Escritura". Su "Sitz im Leben" habría que buscarlo en la lectura litúrgica. Las autoridades cristianas (los discípulos, sin duda) habrían debido ser considerados los custodios de la tradición sobre Jesús recibida por ellos del mismo Jesús en una actividad normal de escuela y transmitida luego por ellos mismos a los ministros continuadores de su misión.

Los argumentos de Stendahl y Riesenfeld pueden ser objeto de crítica en muchos puntos. Objeciones muy serias suscita sobre todo la respuesta dada por estos autores al problema del "Sitz im Leben". Con todo, sus trabajos merecen especial atención por cuanto han conducido la discusión al punto neurálgico suscitado por la "historia de las formas" y han llamado la atención sobre la urgente necesidad de continuar la discusión crítica sobre ese punto[552].

El poder determinar el "Sitz im Leben" permite al método de la historia de las formas relacionar con la historia de la comunidad primitiva aquellos estratos de la tradición que se hayan podido establecer después de un estudio analítico. Por otra parte, dicho método espera que el análisis crítico y estilístico arroje luz sobre dicha historia que, en grandes proporciones, continúa yaciendo en la oscuridad. Los representantes del método de la historia de las formas opinan unánimemente que la tradición ofrece información especialmente sobre los intereses y necesidades de la comunidad. Tal suposición puede apoyarse en el tipo literario del que dicha tradición forma parte. Partiendo de ese principio, la pregunta sobre el Jesús histórico tendría que parecer inadecuada puesto que, dado el estado de las fuentes, parece imposible responder a la misma. Como una forma de escapar a tal "escepticismo" se niega, por una parte, el presupuesto de la historia de las formas y se afirma, por otra, con mayor o menor amplitud, la fidelidad histórica de la tradición. Los argumentos esgrimidos una y otra vez son los siguientes: la "historia de las formas" exige a una colectividad lo que sólo podría exigirse a ciertas personalidades originales; ignora el papel desempeñado por los testigos oculares en la formación de la tradición y el que debió desempeñar en la vida de la comunidad el hecho mismo de la transmisión; es significativo que no haya tenido en cuenta todo el alcance que tiene el que la comunidad primitiva fuera dirigida por autoridades y que estuviera ordenada jerárquicamente. Por otra parte, la construcción de la historia de la tradición

[552] G. Schille, "Das Leiden des Hern", *ZThK* 52 (1955) 161ss, intenta lograr una determinación más precisa del "Sitz im Leben" de la historia de la pasión. Su forma no revelaría ningún tipo de relación con la predicación. La cantidad de referencias a lugares y a tiempos en la historia de la pasión indicarían más bien que dicha historia tuvo su origen en la celebración cultual.

propuesta por ese método resulta sicológicamente inimaginable[553]. Pero es que además, si se pretendiera buscar en los propios presupuestos del método ciertas vías metodológicamente fundadas que permitiera hacerse una idea precisa sobre el curso real de los hechos, el método de la historia de las formas está imposibilitado para ofrecer los instrumentos necesarios para ello debido precisamente a aquellos presupuestos. La tarea realizada por el método de la historia de las formas en orden a establecer las piezas y estratos más antiguos de la tradición no es, en definitiva, más que un primer paso, ciertamente importante, para responder a la cuestión histórica. Desde ese punto de llegada, E. Käsemann[554] y N.H. Dahl[555] han ido algo más lejos en las indicaciones que han hecho recientemente. El punto a que había llegado el método de la historia de las formas se refleja perfectamente en la siguiente afirmación de Käsemann: debería considerarse "auténtico" todo aquello que no es posible deducir del judaísmo contemporáneo y que no pudo tener su origen en la comunidad primitiva. Dahl se esfuerza por ampliar el campo de las tradiciones críticamente seguras dentro de la totalidad de la tradición[556]. Los medios de que se puede disponer en este sentido serían, por una parte, el método de corte transversal que ayudaría a descubrir los diversos motivos; pero sería necesario además un estudio horizontal, tanto en sentido retrospectivo como prospectivo, pues Jesús sería el punto crucial a partir del cual comenzarían a distanciarse judaísmo y cristianismo. Dahl espera poder ofrecer así una imagen clara de los elementos típicos y característicos de Jesús[557].

De la tarea realizada por el método de la historia de las formas ha surgido otra problemática que se mantiene en los límites de los resultados del método y corrige al propio tiempo de forma decisiva sus tesis; es la cuestión sobre la forma teológico-literaria de los escritos evangélicos en *cuanto totalidad. Haber llegado a reconocer la intención kerigmática de* cada una de las piezas de la tradición tuvo como consecuencia considerar como algo natural que en la recopilación de tales piezas se expresara también una intencionalidad afín. Dibelius había relacionado ya el contexto

[553] Estas objecciones se hacen valer por ejemplo en los trabajos ya mencionados de Florit, Bénoit, McGinley, Donlon y, además en los siguientes: B.S. Easton, *The Gospel before the Gospels* (1928) y "The first evangelic tradition", *JBL* 50 (1931) 148ss. En modo semejante se expresa también E.E. Scott, *The Validity of the Gospel record* (1938). La crítica se fundamenta en una mezcla de escepticismo metodológico e histórico: cf. al respecto, Grobel, op. cit. 105s.

[554] "Das Problem des historischen Jesus" *ZThK* 51 (1954) 125ss.

[555] "Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem", *Kerigma und Dogma* 1 (1955) 104ss. El artículo de E. Fuchs, "Die Frage nach dem historischen Jesus", *ZThK* 53 (1956) 210ss intenta demostrar la legitimidad y relevancia teológicas de la pregunta por el Jesús histórico. Cf. en este sentido, además, G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (³1959). J.M. Robinson, *Kerigma und historischer Jesus* (1960) ofrece una exposición global de la problemática.

[556] Dahl no ofrece ningún tipo de información sobre los criterios a partir de los cuales se puede obtener ese "mínimo críticamente seguro".

[557] Dahl, art. cit. 117ss.

del Evangelio de Marcos con el sumario de Hech 10 (surgido posiblemente del kerigma de la comunidad). Dependiendo claramente de Dibelius y citando expresamente los estudios de C.H. Dodd[558], Conzelmann considera que "el proceso de formación de los Evangelios... es un proceso en el que se rellevó un marco kerigmático preexistente a base de material narrativo sobre Jesús y de palabras del Señor pertenecientes a la tradición"[559]. El género "evangelio" tendría que ser clarificado desde el kerigma[560]. La configuración concreta de los escritos evangélicos debe contribuir al estudio exacto del "marco" en el cual se manifestó una determinada comprensión y una interpretación motivada del Kerigma recibido. Lucas reflexiona conscientemente sobre ese fenómeno, como revela su concepción sobre la historia de la salvación (que lleva adelante de modo admirable en todas sus consecuencias)[561]. Los estudios de W. Marxen[562] (algo problemáticos en el proceso de argumentación) han llevado a concluir que tampoco Marcos transmitió el kerigma sin más en una forma más amplia (como afirma Conzelmann con cierta reserva)[563], sino que lo pulió y actualizó de forma precisa. Bornkamm ha demostrado, sobre la base del pasaje de la tempestad calmada, que también Mateo desarrolló una interpretación del material tradicional[564]. Este mismo autor ha consolidado su primer bosquejo programático en el nuevo planteamiento del problema ofrecido en su trabajo sobre la temática teológica propia de Mateo. Esta se manifiesta en la coordinación entre eclesiología y escatología, entre una cristología específica y una determinada concepción de la Ley[565].

La historia de las formas no carece de razones para considerar a los Evangelios como obra de recopilación. Este juicio conserva todo su valor

[558] C.H. Dodd, *The apostolic preaching and its developments* (³1957). En cualquier caso, no resulta convincente el análisis a partir del cual Dodd intenta probar el Kerigma subyacente al Evangelio de Marcos en su artículo "The framework of the Gospel narrative", *ExpTim* 43 (1932) 396ss (reeditado en *NTS* 1952).

[559] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (³1960).

[560] *Ibíd* 3s.

[561] Habría que mencionar además H. Riesenfeld, "Tradition und Redaktion im Markusevangelium", *Neutest. Studien für R. Bultmann* (1954) 157ss y G. Schille, "Zur Formgeschichte des Evangeliums", *NTS* 4 (1957/58 1ss.101ss, cuyo intento de deducir el género "evangelio" a partir de Fil 2, Heb 5 y 1Ti, 3 debería ser rechazado.

[562] W. Marxen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (²1960).

[563] H. Conzelmann, op. cit. 3.

[564] G. Bornkamm, "Die Sturmstillung im Matthäusevangelium", *Wort und Dienst* (Jahrbuch der theol. Schule Bethel n.s. 1).

[565] G. Bornkamm, "Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium", *The Background of the NT and its Eschatology*. In Honor of C.H. Dodd (1955) 222ss (puede encontrarse también en la obra conjunta que hemos citado en la nota 5, 13ss). La problemática inaugurada por Bornkamm ha sido asumida por G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit* (1962) y R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (1963) y (aunque con resultados ciertamente encontrados) utilizada con fruto en forma muy amplia para la exposición de la teología de Mateo y la determinación del lugar que éste ocupa en el marco de la historia del cristianismo primitivo.

cuando se examina el material tradicional presente en los Evangelios. Los estudios mencionados lo confirman cuando hablan de los límites impuestos por el material preexistente a la tarea de los evangelistas. Pero entre los resultados seguros a que han llegado los estudios recientes sobre los sinópticos se debe enumerar la afirmación de que la actividad de los evangelistas no se limitó simplemente a recopilar un patrimonio recibido sino que debe ser considerada como una actividad literaria consciente nacida de una concepción teológica refleja. Por lo que se refiere a los Evangelios en cuanto tales, debe corregirse, por lo tanto, el juicio de la historia de las formas[566].

Los estudios más recientes sobre los sinópticos han ido más lejos que el método de la historia de las formas en ciertos puntos esenciales y con sus planteamientos y los resultados obtenidos a partir de ellos han descubierto los límites de aquel método a la hora de interpretar los Evangelios sinópticos. Pero esos mismos trabajos han demostrado también que ese método tiene su sitio en la exégesis y una importancia permanente en la historia de la teología[567].

[566] Queremos mencionar, además, en este contexto, G.D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (1947) y J. M. Robinson, *Das Geschichtsverständnis des Markusevangeliums* (1956).

[567] En su artículo "Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition" *ZThK* 54 (1957) 277ss, H. Conzelmann resalta la importancia del método de la historia de las formas desde el punto de vista de la historia de la teología.

NUEVA RESEÑA BIBLIOGRAFICA

El estudio de los Sinópticos dependiente del método de la historia de las formas se orientó en los últimos años en la línea de la historia de la redacción profundizando además la teología de los evangelistas. La bibliografía ha aumentado considerablemente. De los trabajos editados mencionaremos aquellos que tienen en cuenta la perspectiva teológica global de un evangelista.

Sobre el Evangelio de Marcos: M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie,* 1969; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium,* 1970; J. Schreiber, *Theologie des Vertragens,* 1967; E. Schweizer, *Die* theologische Leistung des Markus, *Theologie* 24 (1964) 337ss, ahora en: E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des NT,* 1970, 21-42; P. Vielhauer, Erwägungen zur Christologie des Markusevengeliums, *Aufsätze zum NT,* 1965, 199-214.

Sobre Mateo: E, Schweizer, Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus, *Beiträge zur Theologie des NT,* 1970, 49-70; W. Trilling, *Das wahre Israel,* 3ª ed. 1967; R. Walker, *Die Heilsgeschichte im ersten Evangelium,* 1967.

Sobre Lucas: H. Flender, Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas, *Beihefte zur Evangelischen Theologie,* 1965.

Esta rama de la investigación sobre los sinópticos es objeto de un minucioso estudio en la obra de J. Rohde, *Die redakstionsgeschichtliche Methode* (1966). "Die Stunde der Botschaft" (1967) ofrece S. Schulz una exposición introductoria de la teología de los evangelistas (incluido Juan). Se debe resaltar de un modo especial la obra de D. Luehrmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (1969) donde se saca partido de la problemática de la historia de la redacción en relación con la fuente Q y se pone de relieve el elemento típico de su teología. Th. Wrege, *Die Ueberlieferungsgeschichte der Bergpredigt* (1968) tiene interés por la verificación de pequeñas colecciones de palabras de Jesús temáticamente ordenadas.

La situación actual del estudio de los sinópticos en el terreno concreto de la historia de las formas y de la redacción se caracteriza por el impulso recibido en dos direcciones distintas: Se debe mencionar en primer lugar la obra de J. Roloff, *Das Kerigma und der historische Jesus* (1970), por cuanto que en él se vuelve a plantear y a discutir la cuestión del elemento característico de la predicación de Jesús. Roloff defiende la tesis de que las tendencias historizantes y la conciencia de la distancia entre el Jesús histórico y el propio presente puede percibirse, no sólo en los evangelistas posteriores, sino también en las antiguas unidades de la tradición. En su artículo "Ein Jesus und vier ursprüngliche Evangeliengattungen", en Koester-Robinson (ed.), *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentum* (1971) 147-190, H. Köster lleva adelante la problemática de la historia de las formas en una línea completamente distinta a la de Roloff. Köster muestra que antes de Marcos, y en su misma época, había otros géneros evangélicos igualmente originales: Colecciones de dichos, Aretologías, discursos de revelación, todos los cuales agruparon materiales de la tradición de Jesús desde determinados puntos de vista y representaron esbozos cristológicos expresos. En las aretologías, por ejemplo, Jesús aparece como "theios aner". Los evangelios apócrifos nacidos en círculos heréticos se desarrollaron sobre la base de esos antiguos géneros y llevaron adelante ciertas tendencias de la anterior teología de los primeros momentos del cristianismo; por esta razón no se les puede considerar como formas decadentes nacidas de los Evangelios canónicos. Desde ese transfondo gana el Evangelio de Marcos su propia fisonomía. Frente a las colecciones de dichos, las aretologías y discursos de revelación, el principio determinante de la composición de dicho Evangelio fue el kerigma sobre la muerte y resurrección de Jesús. Sólo en su caso puede hablarse de "Evangelio" en sentido estricto. Marcos insertó una visión de Jesús como "theios aner", típica de una fuente utilizada por él, en el marco de una theologia crucis.

El libro de E. Guettgemanns, *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums* (1970) ha planteado a la totalidad del método de la historia de las formas un reto provocador. Güttgemanns intenta superar la comprobada fosilización de los estudios realizados según dicho método reclamando la integración de los resultados de la sociología moderna y de la ciencia del lenguaje y de la literatura. Siguiendo la línea de U. Wilckens, *Die Missionsreden in der Apostelgeschichte* (1961) y de G. Klein, "Lukas 1,1-4 als theologisches Programm", *Zeit und Geschichte* Dankesgabe an R. Bultmann (1964) 193-216, Güttgemanns cuestiona sobre todo la teoría de Dibelius sobre la predicación.

INDICE DE LUGARES

Antiguo Testamento y Apócrifos

Exodo
3,6 144
14,17 127
24,8 201
24,16 265

Números
28,9.10 144

I Reyes
17,23 81
19,8 132

II Reyes
5,11 88

Isaías
5,6 247
29,13 216
50,6 184.190
53 182
53,12 184

Jeremías
31,31 201

Oseas
6,6 144

Amós
2,16 181

Zacarías
9,9 123
11,12.13 185

Salmos
2,1s. 195
7 262
22 162
22,2 198
8 185s.190.195
17 185
19 184
21 206
25 184.206
31 182
31,6 190.198
10.11 206
14 185
23 184.206

Salmos
41,10 182
69 182
69,2.3 206
4 184.206
10 184
22 184.191

Proverbios
1,20 270
10,2 138

Eclesiastés
2,7 148

Eclesiástico
24,19 232
51,1-30 269.270

Tobías
4 233
12 233

Apoc. Baruc (siríaco)
10,18 145

Nuevo Testamento

Perícopas evangélicas

Juan el Bautista Mc 1,1
213.224.263
El Bautismo de Jesús Mc 1,9
52.160.213.224.261
Vocación de los discípulos Mc 1,6
52.115s.135
El endemoniado en la Sinagoga Mc 1,23
52.57.61s
La suegra de Pedro Mc 1,29
52
El leproso Mc 1,40
61.78.80.83.85s.88.122
El paralítico Mc 2,1
51.53.55s.62ss.71ss.84.94.157.252.279
La vocación de Leví Mc 2,13
52.54.57.63.68.232
La cuestión del ayuno Mc 2,10
51.54.69
Las espigas arrancadas Mc 2,23
51.54.69.144
La mano paralítica Mc 3,1
51.53.57.61s.72.100.157.279
El relato de Beelzebú Mc 3,22
54.64.215s.250

Los familiares de Jesús Mc 3,31
51.54.57s.63.68.160.218
Predicación en Parábolas Mc 4,1
222ss.228.250
La Parábola del sembrador Mc 4,3
243.248s
Parábola de la mostaza Mc 4,30
250
La tempestad calmada Mc 4,35
78.81.86.94.97s.
El endemoniado y los cerdos Mc 5,1
61s.78.81s.86-88.93s.281
La hija de Jairo Mc 5,21
78s.81s.84.87ss.92s.96.206.214.225
Jesús en su patria Mc 6,1
52.57.63.110s.232
Los dichos de misión Mc 6,7
220
La muerte del Bautista Mc 6,14
135.213
La multiplicación para los cinco mil Mc 6,35
78s.81.83s.84.94.98.219
Jesús camina sobre las aguas Mc 6,45
78s.83.86.94s.98.102.266
Las abluciones Mc 7,2
215s.218.250
La sirofenicia Mc 7,24
61.63.250
El sordomudo Mc 7,32
78ss.82.84.92.96
La multiplicación para los cuatro mil Mc 8,1
84
Petición de una señal Mc 8,11
158
El ciego de Betsaida Mc 8,22
78ss.85.88.90.97
La confesión de Pedro Mc 8,27
53.86.118
Anuncios de la Pasión Mc 8,31 9,30 10,32
220s.224
Transfiguración Mc 9,2
52.206.213.224.262.264
El joven epiléptico Mc 9,14
78.84.87.89.92.97.267
La disputa sobre la precedencia Mc 9,33
250
El divorcio Mc 10,2
215.217s.241.250
Bendición de los niños Mc 10,13
51.53.55.72.157
El rico Mc 10,17
52.57.63.72.157
Los hijos del Zebedeo Mc 10,35
52.58.63.66.71.117
El ciego de Jericó Mc 10,46
52.59s.93.117.120.279
La entrada en Jerusalén Mc 11,1
52.123.131.281
Purificación del templo Mc 11,15
52.53.62s.160
Maldición de la higuera Mc 11,12
110
La cuestión de la autoridad de Jesús Mc 11,27
53
El tributo al César Mc 12,13
52.56.63.72
La propuesta de los saduceos Mc 12,18
52.57.63.144
El mayor mandamiento Mc 12,28
159.250
El Hijo de David Mc 12,35
250s
La limosna de la viuda Mc 12,41
250
Discursos apocalípticos Mc 13,5
250
Unción de Jesús Mc 14,3
52.57.63.66.72.177
El encuentro de la Sala Mc 14,12
123.131.180.186.192.200.281
La Cena Mc 14,22
52.180.186s.195.200s
Getsemaní Mc 14,32
180s.195.205.292
El interrogatorio ante el Sanhedrín Mc 14,53
180s.188s.194.199.207
Negación de Pedro Mc 14,66
178.182.192.199.208s
Jesús ante Pilato Mc 15,2
207
El sepulcro vacío Mc 16,1
187.195.261

Anuncio del nacimiento virginal Mt 1,18
128.131
Los magos Mt 2,1
128
Predicación penitencial del Bautista Mt 3,7
227
Tentaciones de Jesús Mt 4,1
131.224.226.237.260.263s
Las bienaventuranzas Mt 5,3
240
Construcción de la casa Mt 7,24
242
El centurión de Cafarnaún Mt 8,5
42.61s.135.237.251
Los discípulos Mt 8,19
156.158.237
Los dos ciegos Mt 9,27
51
El mudo Mt 9,32
51.63
Mensaje del Bautista Mt 11,2
42.227.237.249

Discurso sobre el Bautista Mt 11,7
238.249
Parábola de los niños que tocan la flauta Mt 11, 26 243
La auto-revelación de Jesús Mt 11
25.238.252.268
El ciego y el endemoniado mudo Mt 12,22
158
Parábola de la cizaña Mt 13,24
245
Parábola de la levadura Mt 13,33
241.243
Pedro camina por el mar Mt 14,28
118.266
Las monedas en la boca del pez Mt 17,24
102.110.119
Parábola de los trabajadores en la viña Mt 20,1
242.244
Parábola del banquete Mt 22,2
240.242
Parábola del vestido nupcial Mt 22,11
240
Parábola de las diez vírgenes Mt 25,1
244.247
Parábola de los talentos Mt 25,14
242.246
La muerte de Judas Mt 27,3
119.185.192
La guardia del sepulcro Mt 27,62
192
Mandato misional Mt 28,16
272

Nacimiento del Bautista Lc 1,5
125s.127
Leyenda de las vírgenes Lc 1,26
125.132.259s
Encuentro de las madres Lc 1,39
126.132
Leyenda de los pastores Lc 2,1
125s.132
Simeón y Ana Lc 2,22
126.132
El Niño Jesús en el Templo Lc 2,41
111.126
Jesús en Nazaret Lc 4,16
110.114.281
La pesca milagrosa Lc 5,1
62.115ss
El trabajo en sábado Lc 6,4
52.161
El hijo de la viuda de Naín Lc 7,11
79.81s.87.90.163
La pecadora Lc 7,36
62.117.130
La falta de hospitalidad de los samaritanos Lc 9,51 52.55s
Parábola del buen samaritano Lc 10,30
242.244
Marta y María Lc 10,38
58.120.123.130.281
Parábola del rico insensato Lc 12,13
249
La mujer deformada Lc 13,10
61.100s
El hidrópico Lc 14,1
52.57.60s.64.100.279
Parábola del banquete Lc 14,15
242
Parábola de las dracmas Lc 15,8
244
Parábola del hijo pródigo Lc 15,11
242.245
Parábola del administrador infiel Lc 16,1
240.242.249
Parábola del hombre rico y del pobre Lázaro Lc 16,19 243
Parábola del siervo vigilante Lc 17,7
244
Los diez leprosos Lc 17,11
61.64.122
Parábola del fariseo y del publicano Lc 18,9
242.245s.249
Zaqueo Lc 19,1
58.120.281
Parábola de los talentos Lc 19,12
242.246
Jesús ante Herodes Lc 23,6
195
Emmaús Lc 24,13
195

Natanael Jn 1,45
119s
Las Bodas de Caná Jn 2,1
78.94.103.266
La purificación del templo Jn 2,14
53
La Samaritana Jn 4,1
120
Curación del hijo del Centurión Jn 4,46
78.95s.150
El paralítico Jn 5,1
78.87.95s
La multiplicación de los panes Jn 6,1
95s
Jesús camina sobre las aguas Jn 6,16
95s
La adúltera Jn 7,53
52.100.163
El ciego de nacimiento Jn 9,1
78.85.91.96
La resurrección de Lázaro Jn 11,1
78.88.96

Citas sueltas

Mateo

4,11 132
4,15 284
5,13s 240s
16 240s
5,21.23 249
25.29 249
38.43 249
5,25s 241.249
29s 239.249
32 241
34s 234
44s 239.241.249
6,2ss 239
17 156
22s 242
24 241
25ss 239
7,1 239
6 241
13s 242
8,15 132
19-22 158
22 156
9,13 144
37 158.241
11,2-12-14 240
11 237
20-30 240
12,1ss 249
5 144
18 284
22 158
27.28 215.217
13,35 284
18,1s 239
6 250
20 272
21.22 158
21,5.16 284
22,14 239
23,34-39 238.273
24,14 252
28 241
26,3 192
13 252
15 185.192
18 193.198
25.27 192
31-40 193
49 192
50 193
52-54 194.199
57 192
61 194
26,64 194
68 192
75 192
27,3s 185
9 284
17 193
19 119.193
20-22 193
24 192
25 192.200
29.34 192
43.49 192
51-53 192.162
54 192
57 193
28,2-4 193.262
11-15 192
16-20 194

Marcos

1,12.13 131.224.263
14 282
16 116
21s 232
22 35
31 132
32ss 52.219
34 219
2,1-3,6 51.53.214
3,6 53.62.214.218
7s 219
9 55,218,221
10ss 219
12 219
13-19 219s
17 55
20s 55.218
23 232
4,1 55.116.219
2 231
10-15 222
21s 221.239
25 221.239
23 239
35-5,43 51.214
36 221
5,37 206.209
43a 218
6,30 219
31 218
34 232
45.46 214
54ss 219
7,36 218
8,11s 158
14-21 223
26 218
31 118.220ss
9,2 206.209
11-13 221
30-32 220ss
38-40 158
43ss 239
49s 232.239.241
10,9 241
32-34 220ss
45 69
11,11 218
18 53.218
28 270
12,1 232
38 232
13,10 252
35 206,210
14,1.2 179.183.201.208
10.11 179.183.201.208
5 80
9 252
18 184.200
21 183.184.284
26-31 118.159.182.208
27 184.221
28 180.182.188.190
49 183.184.199.284
51 181.199
59 181.188.194.208
65 189
15,1 181
21 181.189.199
26 207
29 190
32 184
34 184.190
37-39 192
43 193
47 187
16,7.8 180.188ss
9 93

Lucas

1,1-4 27.28.67
4 27
46-55 126
68-79 126
3,1ss 224.282
2 43

Lucas

3,21.22 160
22D 224.262
23 115
4,13 196
6,27ss 239
7,3.6 55
8,16 240
21 160
52 81
9,28 264
42 81
61.62 158.160.241
10,2 241
13-15 249
21 249
20 147
29 160
11,1 160
19.20 215.217
27s 160
49 238.273
12,1 222
13 160
22ss 239
37 207
57 241
13,1 160
1-4 114
23 160
24 241
31-33 160
34 273
14,7-11 121.241
15 160
34 240
15,1 160
16,13 241
14 160
18 241
17,5 160
6 85
20 160
37 241
18,9 160
19,11 160
39 160
45 160
21,37 195
38 52
22,1 195
3 196
6.7 195
8 195
14-18 179
16 118
21-23 179

Lucas

22,24 160
24-30 196.208
31s 196.208
34 196.208
35-38 196.198
36 208
39 195
43s 196
48.49 197
51 197
53 196
62.64 192
63-65 189.195
66 195
23,2 195s
4.14 196
22 196
27-31 196
34 196
35 185.194
43 198
45 195
46s 191.198
48 198
24,6 195
26 183s
27 183
34 187.195
39 186
44ss 183
49 195

Juan

1,32-34 261
5,19.30 271
10,41 280
11,41s 269
18,15.16 209
19-24 209
31 207
20,2 209
3-10 209
25.27 187
29 119
30s 49
21,1ss 187
2 120
15-19 208
21-23 210

Hechos

1,18.19 119
22 263

Hechos

2,22ss 28.35.38
25ss 28.35.38
38s 28.35.38
3,13ss 29s
17ss 29s
22ss 29s
4,20 47
27.30 30
34s 55
4,35-5,2 55
5,30ss 29
7,60 197
8,27-39 42
9,40 79
10,37ss 29.35.38.224.263
42s 29.35.38.224 263
11,19.20 42
12,6-17 119
13,23ss 28.35.224
32ss 28.35.224
38ss 28.35.224
14,15-17 28
17,23 285
24-31 28
20,35 236
23,1.6 39
26,2-23 39

Romanos

6,17 233s
12. 13 233s
12,14 235
16,17 233

I Corintios

2,9 269
4,17 233
7,10 235.283
25 49.236
9,14 235.283
11,23 32.38.48.56s.179.
200.203.235.258.
283
11,26 202
12,28.30 89
15,1.3 32
3-5 30.38.183.200.
255.283
5 187s
11 29

Gálatas

1,18 283

Gálatas
2,1 283
12 39
5,13ss 233

Efesios
5,4 156

Colosenses
3,4 233

I Tesalonicenses
4,1ss 233
15ss 235
5,1ss 233

II Timoteo
1,3-5 39

Hebreos
5,7 206

Santiago
3,1 235
5,12 235

I Pedro
1,12 269
2,21 287

Apocalipsis
1,8 204

Literatura cristiana

Acta Johannis 38ss 110
Acta Pauli 33 110
Acta Pauli (Fragmento de *Berlín ed. C. Schmidt)* 34
Actus Petri cum Simone 110
Apoptegmata de los Padres:
Ammonas 7 171
Bisarion 1 171
Bisarion 2 172.267
Bisarion 4 171
Gelasios 3 171.187
Makarios 7.15 171
Sisoes 18 171.187
Ascensio Isaiae 10,18 - 11,11 260
Beleth, J. Rationale divinorum officiorum 109
Didajé 1ss 233
1,3ss 233.241
9,5 241
9. 10 38
Epistula Apostolorum 13 (24) 260
Eusebius, Historia eccl. III 31,3 209
III 39,16 229
Fayum, Fragmentos 160
Hebreorum-Evangelium 272
Historia Josephi arab. 7 126
Ignatius Eph. 18,2 263
Eph. 19,2 129
Jacobus, Protoevangelium 19 164
Justin, Apologie I 66,3 49
Dialog mit Tryphon 88,3 263
Clemens Alexandrinus Protreptikos II 17,1 92
Quis dives salvetur 23,3 269
I Clemens Romanus
4,1-7 34
5,1 34
13,2 236s
46,8 236
59-61 38
Evangelio de los Nazireos. Fragmentos 58.101
Orígenes contra Celsum
I 24 V 45 89
Orígenes contra Celsum
VII 9 270
In Matthaeum XV 14 58
Papias, Fragmentos 119.229s
Evangelio de Pedro 19 190
35-44 260
41s 26
60 187
Policarpo a los filipenses
2,3 236
Odas de Salomón 9 272
24 263
33 271
39 267
Relatos de la infancia según Tomás 9,11 110

Literatura rabínica

Talmud babilónico:
Aboda zara 16b 17a 216
M(isna) Abot 1,1 32
M. Baba qamma IV 6 139
38b 139
48a 139
85b 139
Baba mezia 59b 88.145

M. Berakoth II 5 136
Berakoth 5b 147
17b 149
18b 171
33a 149
34b 88.149
61b 140
62b 140.145
Jagiga 14b 200
Jullin 86b 149
Erubin 63a 145
M. Yebamoth II 9 140
Yebamoth 25b 140
121a 137
121b 149
Yoma 38a 145
54a 145
Nedarim 91b 140s
Pesahim 111b 93
112b 113a 149
M. Sanedrin VII 7 142
Sanedrin 65b 142.148
M. Sabbat III 4 *136*
XVIII 1 137
Sabbat 31a 143
67a 89
Sabbat 119a 102
127ab 137
156ab 138.146s
Zukka 28a 48
M. Taanit III 1-9 148
III 8 148
Taanit 9b 138
21a 137
23a 148
23b 149
24b 25a 138.149
29a 145.171
Talmud palestinense:
Yoma 43c 192
Tosefta Jullin
2,21-23 88
2,24 111
Abot Natan
f. 16a (Schechter) 112
f. 19a 137
f. 30b-31b 143
Genesis rabba 11 a 2,3 102
42 a 14,1 112
Qohelet rabba a Gn 1,11 149
a Gn 11,1 102
Mekilta a Ex 13,2 126
Megillat Taanit XI 25 Glosa 130
Pirqé Rabi Eliezer 1,2 112
Sifre al Dt 32e 198
Toledot de Jesús 200

Escritos griegos

Aelian, De natura animalium IX 33 87
Aelius Aristides,
In Aesculapium 4 99
In Aesculapium 10 94
In Serapium 29s 171
Aristoteles, Etica a Nicómaco 2.7,13 1108a 156
Retórica 1389b 156
Diodor XIII 35,2 86
Diogenes Laertius
II 8,69 152
IV 7.47ss 151
V 1,17-21 151
V 1,19 152
VI 1,2 151
VI 2,59 152
VII 1,2 151
5,172 151
7,181 151
Epictet III 22,26 271
Corpus Hermeticum
1,27 271
7,1.2 271
4,2 273
9,10 273
13,20 273
Herodot III 2,36-40 102
Isocrates ad Nicocl. 233
(Pseudo-) Isocrates
ad Demonicum 233
Josephus, Antiquitates
VIII 45s 89
VIII 48 93
XV 375s 162
XVII 174ss 130
XVII 345ss 162
351ss 162
Josephus, Bellum
Judaicum I 659s 130
II 112s 116 162
VI 293 191
Josephus, Vita 9 112
Lucian, Demonax
12-62 152.155
16 154
67 37
Dialogi meretricii
2,1 (Scholion) 92
Philopseudes 9 89
11 89
13 267
16 93
36 87

Oracula Sibyllina
III 316 127
Philo, De sacrificiis
Abelis et Caini 70 271
Philogelos Nr. 77 154
Nr. 140-153 156
259-262 156
Philostratus, Vita
Apollonii III 38 87
IV 20 87s. 93
IV 45 89.91.94
Vitae Sophistarum I 2 154
I 19,2 152
I 25,9 153
II 1,8.9 154
II 4,1 155
II 5,4 153
II 8,1 153
II 10,6 153
II 16 155
II 31,2 155
(Seudo-) Focílides 233
Plato Clitopho 407a 271
Stobaeus (Kore Kosmu)
I 386 273
I 406 407 267
Theon, Progymnasmata 5 151s
Xenophon, Memorabilia
III 13 152.154

Inscripciones y papiros

Epidauros: Inscriptiones Graecae
IV2 126 IV 955 88.163.167
IV2 127 163
IV2 121-124 (cita según Herzog, Die Wunderheilungen von Epidauros
Nr. 1 163-165
Nr. 2 166
Nr. 3.4.9.23.30.32.36 87
Nr. 5 167
Nr. 10 164
Nr. 12.13.14.30 166
Nr. 16 167
Nr. 25 165
Nr. 27.41.44 167
Nr. 46.47 165
Nr. 65 167
Leiden, Papyrus W 90
Lindos, Crónica del Templo 97
Oxirhynchos: P. Oxy.
I 1 114.271
IV 654 269.273
V 840 216
XI 1382 81.163.171
Paris, Bibl. nat.
Suppl. Graec. 574 90s
Roma Inscriptiones Graecae XIV 966 88

Escritos latinos

Apuleius, Florida 19 88
Horatius, Carmina
I 2,45ss 267
Macrobius, Saturnalia
II 4,11 130
Ovidius, Metamorphoses
XV 868ss 267
Petronius, Saturae 131,4.5 91
Suetonius, Augustus 94 128.130
Vespasianus 7 91
Tacitus, Historiae IV 81 91
V 13 191

INDICE DE AUTORES

Albertz 17.36.71.187.215-21
Alewell 36
Aufhauser 128.172.250

Barth 295
Bauer 58.103
Bauerfeind 93
Bea 294
Beleth 109
Benoit 294.298
Berg, van den 128
Bergmann 142
Bertram 33.179.205s
Bessmer 280
Bethe 257
Bickermann 187
Bihlmeyer 119
Billerbeck 126.130.200.244.262 268
Blinkenberg 97.165
Bonner 80.90
Bornhäuser 111
Bornkamm 10
Bousset 30.38.169.220.243. 268
Buchsel 207
Bultmann 9.17s.36.59.61.65.68. 71s.86.88s.92.112. 129.132.161.179.186 188s.200s.206.214ss. 239.243ss.265.268. 270.294s.304
Burkitt 207
Burton 50
Bussmann 50.213
Brun 17.115.187

Cadbury 25.28
Cichorius 282
Clement 112
Conzelmann 299s.
Cullmann 65

Dahl 298
Dalman 40s.130.263
Deissmann 17.193.206.283
Deren Boore 130
Dieterich 89s.129
Dittenberger 86
Donlon 294.298
Dood 24s
Doubschütz 109.218
Drescher 223
Durkheim 294

Easton 40.298
Eberhard 154
Elian 86
Erdmann 125.127.130
Erdmannsdörfer 162

Faber 112
Fascher 18.27.36
Fiebig 36.40.86.139ss.244. 246
Flender 303
Florit 294.298
Friedmann 198
Fridrichsen 132

Gaster 136.139
Gemoll 150
Gennep 257
Gercke 162
Goetz 265
Goguel 161.187.260.265
Goldschmidt 136.148
Grant 223.293
Greeven 10
Gressmann 243.257.263.271
Griffith 112
Grobel 293.298
Günter 282
Güttgemans 304
Gunkel 16.18.263

Haas 250
Harnack 29.125.205.229.231. 238.265
Hauck 213.223
Haupt 230
Heinrich 16
Heitmüller 30
Held 142.295
Hellpach 280
Hennecke 41.101.117.271
Hess 91
Herder, J.G. 16
Herzog 86.97.164s.167
Hillmann 125
Hirsch 262.265
Holl 103
Horst 36.215
Horstmann 303
Hummel 299

Iber 9

Jackson 25
Jeremias 295
Jolles 17.109
Jülicher 18.223.230s.247

Kahle 278
Käsemann 202.298
Kayser 152
Kertlege 303
Kilpatrick 300
Kittel, G. 40.42
Klein, G. 304
Klostermann 25.89.101.198.201
Köster 304
Kraft 10
Krauss 200
Kühler 26.57
Kundsin 175

Lake 25.80
Lebena 163
Leisegang 263
Lembert 280
Leo 151
Lietzmann 25.101.181.200.202. 205.207s
Lindton 187
Loisy 121.127
Lohmeyer 201.224.265
Lüdtke 263
Lührmann 303

McGinley 295.298
McGregor 201
Marxen 299
Meyer, A. 117.214.223.230.264
Meyer, E. 50.253
Michaelis 263
Micklem 280
Moore 198
Moulton 191
Müller 198

Norden 15s.162.288

Olrik 13.243
Overveck 16

Papias 15
Pesch 17
Peterson 64.82.86
Pfister 86
Pohlenz 162
Pollak 112.143
Preisendanz 90
Preuschen 49.57s.101.113

Rabe 92
Redlich 294
Reitzenstein 97
Riesenfeld 296s.299
Robinson 300.304
Rohde 94
Roloff 304
Rudberg 189
Rühle 257

Schechter 112.137.143
Scheffler 278
Schelkle 294
Schick 294ss.
Schille 297.299
Schlatter 111.149.268
Schmidt, B. 90
Schmidt, C. 34
Schmidt, H. 103.278
Schmidt, K.L. 17s.33.49.55.103. 122.169.173.201.218
Schmiedel 92
Schmiewind 50.202.268
Schreiber 303
Schütte 243
Schulz 303
Schwartz 186
Schweizer 303
Scott 298
Seeberg 37.233
Seng 280
Soden, von 50s.202
Spengel 151s
Staerk 272
Stachling 92
Stauffer 58
Stendhal 296s
Strack 126.130.200.244. 262.268
Strauss 89
Strecker 299
Streeter 50.230

Taylor, V. 18.36.293
Tillich 257
Tischendorf 126
Titius 102
Trilling 303

Ungnad 272
Unnik 189

Vielhauser 303
Vietor 17

Wachschmith 273
Wagensell 200
Walker 303
Wartensleben, von 151.155
Weiner 247
Weinrich, O. 60.81.86.90-91.97.
99.163s.166.171
Weiss, J. 30.36.50.202.252.
265.268
Wellhausen 81.89.92.230s.265
Wendland 49.89.162
Wendling 213.250
Wernle 231
Weseley 159
Wetter 270
Wickenhauser 294
Wilckens 304
Windisch 98.291
Winter 126
Wrede 80.89.218.250
Wrege 303
Wünsche 126
Wund 294

Zeitlin 130
Ziegler 246